

«LAS VÍAS DE LO LEGÍTIMO»: DERECHO NATURAL Y ESTADO CATÓLICO EN LA OBRA DE CLEMENTE DE JESÚS MUNGUÍA*

Sumario: 1. El contexto original: las reformas a la enseñanza del derecho.—2. Del lenguaje a la civilización.—3. Legitimidad, constitución y derechos naturales.—4. La Iglesia, *societas perfecta supernaturalis*.—5. Y el verbo se hizo carne.—6. Conclusiones

Aislar de los hechos las doctrinas, es considerar a los pueblos en una profunda barbarie, es no contar para nada con la influencia de la razón pública o privada en las acciones diversas del individuo y de la sociedad.

Clemente Munguía

La mañana del 28 de abril de 1857, año de la Constitución liberal, salía a la luz en las calles de la Ciudad de México un impreso que, a pesar de su lenguaje moderado y erudito, estaba llamado a despertar un intenso debate en la prensa política y religiosa. Se trataba de unos *Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico*, atribuidos a don Manuel Baranda. Este cuaderno buscaba contrarrestar el efecto que había tenido en la opinión pública la famosa alocución del Papa Pío IX contra las leyes Juárez y Lerdo, y en particular buscaba responder a diversas circulares y representaciones del Arzobispo de México y el obispo de Michoacán, quienes habían declarado ilícito el juramento de obediencia a la Constitución Federal, so pena de excomunión. La intención de Baranda era mostrar

* Este ensayo se basa en una investigación más amplia, realizada en el marco de mi tesis doctoral (en curso) «The Enlightened Origins of Catholic Reaction: An Intellectual Biography of Bishop Clemente de Jesús Munguía, 1810-1868». Agradezco a Benedetta Albani y a Javier Mijangos por su atenta lectura, y por la ayuda prestada para la elaboración de este trabajo. Doy gracias también a David Brading, Marta Eugenia García Ugarte, Alejandro Mayagotía, Erika Pani y Mauricio Tenorio, por su valiosa orientación y sugerencias.

que la nueva ley fundamental estaba lejos de ser una carta «impía» y atentatoria de «los derechos y libertades de la Iglesia», tal como sostenían los prelados. En un momento histórico en que la discusión política parecía estar adquiriendo tonos de verdadera disputa religiosa, Baranda hacía profesión de fe y apelaba al catolicismo como cimiento de las instituciones liberales y de la unidad nacional.

Contra lo que pudiera esperarse, los *Apuntamientos* no hacen una defensa liberal y filosófica de la legislación reformista. En sus setenta y seis páginas apenas se incluyen referencias a la igualdad ante la ley, al «progreso de los pueblos» o a las ventajas económicas de la desamortización. Su retórica es más bien conservadora y dieciochesca: el autor presenta a la autoridad civil como la principal protectora de la fe y de la Iglesia, y la mejor salvaguarda contra la impiedad racionalista y «los atrevidos progresos del protestantismo»¹. De un modo muy sutil, Baranda hace suyas las tesis del *Informe del Colegio de Abogados de Madrid*, de 1770, el cual proclamó como propia del derecho divino la limitación de la autoridad eclesiástica por la secular². Apoyándose asimismo en la autoridad del canonista español José de Covarrubias, autor de unas célebres *Máximas sobre recursos de fuerza y protección* (1785), el autor de los *Apuntamientos* afirma que la expedición de leyes y decretos «para la exacta observancia de los cánones» es una facultad inherente a la soberanía estatal, confirmada por «las tradiciones más respetables» y por la doctrina de los Santos Padres y los Soberanos Pontífices. Es por tal razón que el gobierno mexicano, al revocar los fueros eclesiásticos e imponer límites a la creciente riqueza de la Iglesia, no hacía otra cosa que ejercer sus derechos históricos y cumplir sus obligaciones en tan grave materia. Baranda condena así a los «despreciadores del poder civil», los (obispos) ultramontanos que, tomando las cuestiones eclesiásticas «muy especulativamente», han hecho demasiado «extensiva la autoridad pontificia sobre los gobiernos temporales, hasta tocar en el absurdo»³. El impreso termina

¹ *Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, p. 16. Encontré la fecha exacta de su publicación en Gerald L. McGowan, *Prensa y poder, 1854-1857*, México, El Colegio de México, 1978, pp. 229 y 344.

² Alberto de la Hera, *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Madrid, Ediciones Rialp, 1963, pp. 59-63.

³ *Apuntamientos sobre derecho...* p. 15.

advirtiéndolo al clero mexicano que no sucumba a los halagos de la reacción, la cual, siguiendo el ejemplo del mismísimo Satán, le ha ofrecido a la Iglesia la dominación sobre los reinos de este mundo. Sólo un *¡Vade retro!* contundente salvaría a México de la división religiosa y la guerra civil.

Los *Apuntamientos* de Baranda provocaron una furibunda —e igualmente erudita— respuesta de los redactores del periódico religioso *La Cruz*, seguida más tarde por dos opúsculos de Juan Rodríguez de San Miguel y Bernardo Couto⁴. Lejos de apaciguar los ánimos, estas disputas intelectuales sólo contribuyeron a exacerbar el ambiente de crispación y odio ideológico, que desembocaría pocos meses más tarde en la guerra de Reforma. No obstante, en lo que sí tuvieron éxito estas obras fue en consagrar una interpretación muy maniquea de los debates intelectuales y políticos del siglo XIX: aquella que opone a un liberalismo regalista, hijo de la Ilustración española, una reacción ultramontana e intransigente; o dicho de otra manera, una versión más de la oposición irreductible entre modernidad y tradición, representados por el Estado liberal y la Iglesia Católica respectivamente. Aunque esta dicotomía no es del todo inútil, pues los mismos protagonistas de la época hacían uso de ella, su utilización como herramienta de análisis ha llevado a no pocas confusiones y errores historiográficos. Se ha querido ver en la oposición eclesiástica a la Reforma liberal, por ejemplo, una repetición más de la reacción católica a la Revolución francesa, sin importar la enorme diferencia que había entre la restauración del antiguo régimen —objetivo central de los reaccionarios franceses— y la instauración de un *nuevo orden* más ventajoso para la Iglesia, meta buscada por los prelados mexicanos⁵. O bien se ha trasplantado a

⁴ Nos referimos a unas *Ligeras reflexiones sobre un cuaderno anónimo intitulado: «Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico»*, suplemento al número 3 de «La Cruz», Mayo 28 de 1857; Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Varias observaciones contra un opúsculo titulado: Apuntamientos sobre derecho público eclesiástico*, México, Imprenta de J.M. Lara, 1º de junio de 1857; y José Bernardo Couto, *Discurso sobre la constitución de la Iglesia*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1857.

⁵ El que ha desarrollado mejor esta interpretación es David Brading. Al respecto, véase su ensayo «Clemente de Jesús Munguía: Intransigencia ultramontana y la reforma mexicana», en Manuel Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, Condumex, 1998, pp. 13-45.

nuestra historia la vieja división entre galicanos y ultramontanos, aún cuando el fortalecimiento del episcopado nacional —una de las pretensiones características de la escuela galicana— se logró en México a costa del Estado y con el apoyo irrestricto de Roma⁶.

Este ensayo busca reinterpretar la respuesta eclesiástica a la reforma liberal a partir de una nueva lectura de la obra del obispo de Michoacán, Clemente de Jesús Munguía (1810-1868), quien fuera uno de los más agudos y polémicos defensores de la Iglesia mexicana en este período, y uno de los principales destinatarios de los *Apuntamientos* arriba mencionados. Si bien no negamos la cercanía de Munguía al partido conservador y la marcada influencia que tuvo el pensamiento reaccionario francés en sus escritos, queremos subrayar que dichas cercanía e influencia no explican de modo suficiente la actuación política del prelado michoacano. Por el contrario, mostraremos que la obra de Munguía es fruto del esfuerzo más serio por modernizar intelectualmente a la Iglesia mexicana, y que en su celo por afirmar la independencia jurídica de la misma, no tuvo reparo en corregir a los escritores reaccionarios y en oponerse a la celebración de concordatos entre la Santa Sede y los gobiernos conservadores. Nuestro propósito no es hacer una apología del obispo de Michoacán, sino complicar un poco más el entendimiento que hasta muy recientemente se ha tenido del enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado. Queremos contribuir así a una corriente historiográfica que ha explorado la permeabilidad de los discursos clericales del siglo XIX «a las nuevas corrientes de ideas, valores y sensibilidades» de la época⁷, permeabilidad que a su vez hizo posible la existencia de «fisuras» en la apuesta eclesiástica por el conservadurismo y el uso estratégico de los principios liberales por parte de los obispos mexicanos⁸. Sólo analizando el discurso eclesiástico en toda

⁶ Véase la reciente tesis de Manuel Olimón Nolasco, *Clemente de Jesús Munguía y el incipiente liberalismo de Estado en México*, tesis para obtener el grado de doctor en historia, México, Universidad Iberoamericana, 2005.

⁷ Brian F. Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001, p. 22.

⁸ Laura O'Dogherty, «La Iglesia católica frente al liberalismo», en Erika Pani (coord.), *Conservadurismos y derechas en la Historia de México*, México, Fondo de Cultura Económica, en prensa; también de Erika Pani, «Si atiende preferentemente al bien de mi alma...». El enfrentamiento Iglesia-Estado, 1855-1858», en *Signos Históricos*, I.2 (diciembre 1999), pp. 35-58;

su complejidad, sin caer en trampas retóricas, podrá entenderse la radical transformación que sufrió la Iglesia mexicana al triunfo del liberalismo.

1. *El contexto original: las reformas a la enseñanza del derecho*

No es posible comprender la obra de Munguía sin atender primero a la obsesión fundamental que le dio origen: antes que abogado o sacerdote, don Clemente fue un gran maestro, y su pasión por la enseñanza le acompañaría toda la vida. A los 25 años, siendo él aún estudiante, ya era catedrático de Lengua Castellana y Bella Literatura en el Seminario Tridentino de Morelia, y por ello no es de extrañar que sus primeras publicaciones hayan sido unos textos de introducción a la gramática, pensados para suplir la carencia de obras actualizadas y accesibles para los estudiantes⁹. Munguía ejerció la abogacía por algunos años, pero en 1841 decidió ordenarse sacerdote y reintegrarse a sus labores académicas en el Seminario, asignándosele esta vez la importantísima cátedra de Jurisprudencia, la única que había entonces en todo el estado de Michoacán.

Vale la pena detenernos a profundizar este último dato. A decir de Anne Staples, el Seminario de Morelia «fue la más progresista y activa institución de educación superior de la república durante las décadas de 1830 y 1840», muy por encima de la centenaria Universidad de México¹⁰. ¿A qué se debió tal lustre de una institución más bien provinciana? Sin duda alguna, el mérito corresponde a la enérgica labor de don Mariano Rivas, quien fuera rector del Seminario entre 1833 y 1843. Apoyado totalmente por el obispo Gómez Portugal, y sin tener que enfrentar a un claustro

y Austen Ivereigh, «Introduction», en A. Ivereigh (ed.), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, London, Institute of Latin American Studies/University of London, 2000, pp. 1-21.

⁹ Para los datos biográficos de Munguía, véase José Bravo Ugarte, *Munguía. Obispo y Arzobispo de Michoacán (1810-1868). Su vida y su obra*, México, Editorial Jus, 1967; y Miguel Martínez, *Monseñor Munguía y sus escritos. Obra completa*, Morelia, Fímax Publicistas, 1991.

¹⁰ Anne Staples, *Recuento de una batalla inconclusa. La educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México, 2005, p. 50.

universitario que pudiera frenar sus planes de reforma, el rector Mariano Rivas llevó a cabo una profunda renovación del sistema general de estudios en el Seminario, que abarcó la introducción de nuevas cátedras y la supresión de otras, el enriquecimiento de la biblioteca y la organización de un gabinete de ciencias experimentales¹¹. Muy lejos de ser un clérigo timorato o reaccionario, Rivas tenía en mente una educación integral que combinase «la práctica de la sana moral» con el robustecimiento del cuerpo y «la enseñanza de las ciencias», de modo tal que el Seminario pudiera «dar a la Iglesia ministros dignos, y al Estado ciudadanos virtuosos e ilustrados»¹². La reforma educativa era urgente porque el Seminario Tridentino seguía siendo entonces la principal casa de formación del clero de la diócesis de Michoacán, y también la única escuela profesional de Derecho en el estado¹³. Dos años después de la muerte de Rivas, su sucesor Munguía afirmaría con orgullo que

Con muy ligeras excepciones, todos los abogados y la mayor parte de los profesores de Medicina y Cirugía de Michoacán fueron sus alumnos. El Colegio Seminario ha dado magistrados a los primeros puestos: al Congreso general, a la Suprema Corte de Justicia, al Gobierno del Estado y su Secretaría, a las Honorables Legislaturas y Asambleas Departamentales, a las Prefecturas y Juzgados de Letras; y empleados a otros puestos de menos representación, y esto no sólo en Michoacán sino en Guanajuato y San Luis Potosí, Estados comprendidos en la Diócesis¹⁴.

¹¹ Sobre Mariano Rivas, véase el ensayo de Roberto Heredia, «Mariano Rivas (1797-1843). Una vida breve, una obra larga», en *Mariano Rivas, (1797-1843) Semblanza y Antología*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1999.

¹² Mariano Rivas, «Alocución con que cerró el año escolar de 1834, en el Seminario Tridentino de Morelia, su rector el Lic. Mariano Rivas», recogida en Agustín García Alcaraz, *La cuna ideológica de la Independencia*, Morelia, Fímax Publicistas, 1971, p. 303.

¹³ Roberto Heredia, «Mariano Rivas (1797-1843...)», p. 26.

¹⁴ Clemente Munguía, «Memoria instructiva sobre el origen, progresos y estado actual de la enseñanza y educación secundaria en el Seminario Tridentino de Morelia, leída en la aula general del expresado colegio en la distribución de premios que se hizo el año de 1845», compilada en García Alcaraz, *La cuna ideológica...*, p. 477.

Se entiende así que el nombramiento de catedrático de Jurisprudencia en el Seminario no fuera poca cosa. Mas ¿cuál debía ser el enfoque que habría de adoptar la enseñanza del derecho, atendiendo a los impulsos renovadores del rector Rivas?

Para responder a esta pregunta debemos dar un segundo rodeo, metiéndonos esta vez a las aulas donde se formaban los abogados de aquel tiempo. Hasta bien entrado el siglo XVIII, el derecho que se enseñaba en las universidades españolas y americanas era el *ius commune*, formado por los llamados «derechos cultos», esto es, el romano y el canónico. El conocimiento de la legislación real y de las costumbres forenses se adquiría en sede diversa, las más de las veces trabajando de aprendiz en el estudio de algún letrado. Este panorama comenzó a cambiar con la Ilustración. En sintonía con las tendencias absolutistas del Estado borbónico, la Corona española —ya en tiempos de Carlos III— hizo diversos intentos por afirmar su propio derecho frente al *ius commune*, haciendo obligatorio el estudio del derecho creado por el rey y sus órganos delegados, e introduciendo la enseñanza de nuevas disciplinas, tales como la economía política y el derecho natural y de gentes, de marcado corte racionalista. Estas medidas se aplicaron muy tardíamente en la Nueva España, pero fueron retomadas con vigor al término de la Independencia. En 1823, por ejemplo, el Congreso general permitió a todos los colegios del país el establecimiento de cátedras de derecho natural y de gentes, bajo las reglas dadas al Seminario de la entonces Valladolid¹⁵. Tres años después se presentó ante el mismo Congreso un proyecto de plan general de instrucción pública, que incluía ya una cátedra de «principios de legislación universal» y otra de elementos de derecho patrio¹⁶. A este proyecto siguieron otros similares, hasta llegar al *Plan general de estudios de la república mexicana*, promulgado por el presidente Santa Anna el 18 de agosto

¹⁵ Al respecto, véase Jaime del Arenal, «Los estudios de derecho en el Seminario Tridentino de Morelia», en José Luis Soberanes (coord.), *Memooria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, México, UNAM, 1984, pp. 31-32.

¹⁶ Alejandro Mayagoitia, «Los abogados y el Estado mexicano: desde la Independencia hasta las grandes codificaciones», en *Historia de la Justicia en México, siglos XIX y XX*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005, pp. 319-322.

de 1843, y que fue el más ambicioso de todos los intentados hasta la fecha¹⁷.

El *Plan general* de 1843 reviste una especial importancia, ya que buscó explícitamente romper con los métodos de enseñanza heredados del período colonial, y no sólo para el estudio de la jurisprudencia. Nuestro ya citado Manuel Baranda, quien fungía por aquel entonces como Ministro de Justicia, Negocios Eclesiásticos e Instrucción Pública, y que fue el autor principal del *Plan general*, consideraba que México estaba «muy atrás respecto de las demás naciones cultas», en gran medida porque la enseñanza carecía «de un sistema formal que diese un aprovechamiento ordenado a los estudios», y porque mucho de lo que se aprendía en otras naciones, aquí se descuidaba enteramente». La suya era una época de «adelantos», de «conocimientos positivos» y «verdadera ilustración», todo lo cual era visible en los progresos de las ciencias, cuyos principios, objetos, métodos y verdades habían dado «pasos agigantados»¹⁸. ¿Cómo podían remediarse, pues, las deficiencias del sistema educativo? En primer lugar, poniendo al día los estudios preparatorios. En las «ciencias especulativas», por ejemplo, debía hacerse «mención de la Ideología», sin cuyos principios mal podrían conocerse «la Lógica, la Metafísica, y la Filosofía del lenguaje». Y a ésta debían añadirse el aprendizaje de idiomas modernos, unas nociones de cosmografía y geografía, y un curso de economía política, cuyo conocimiento «es uno de los ejes de la prosperidad y engrandecimiento de las naciones»¹⁹. En segundo y más importante lugar, Baranda consideraba urgente dar unidad a la enseñanza de las ciencias, de modo «que se ligen para formar un todo, que se presten apoyo, y que las nociones de una cosa, concurren a perfeccionar el conocimiento de la otra»²⁰. A modo de ilustración, Baranda citaba las reformas a la enseñanza del derecho como el modelo que debía adoptarse en todas las demás carreras:

¹⁷ Anne Staples, *Recuento de una batalla inconclusa...*, pp. 90-93.

¹⁸ *Memoria del Secretario de Estado y del Despacho de Justicia e Instrucción Pública, leída a las cámaras del Congreso Nacional de la República Mexicana en enero de 1844*, México, impresa por Ignacio Cumplido, 1844, pp. 29 y 30.

¹⁹ *Memoria del Secretario de Estado...*, pp. 32 y 35.

²⁰ *Memoria del Secretario de Estado...*, p. 33.

Era conveniente que el plan se ordenase de manera que fuera un sistema completo, en que todo se encadenase y llevase el carácter de unión que es en realidad el constitutivo de cada ciencia. Así se notará que en los estudios de Jurisprudencia, por ejemplo, se comienza por el Derecho natural que es la fuente y regla de los demás: que se sigue el de gentes que no tiene otra regla que aquel: que después se aprenden los elementos de la organización de las sociedades, que descansan en las primitivas nociones de los derechos y deberes del hombre: que luego con esos precisos antecedentes se examina la Filosofía de la legislación: el Derecho romano, fruto de las mejores observaciones sobre la justicia natural, tiene en seguida su colocación adecuada, y así se hace demasiado fácil el estudio del Derecho patrio y canónico, llevándose juntos para aprovechar las relaciones mutuas de los dos, y reconocer sus puntos de contacto²¹.

Actualizar los contenidos y unificar sistemáticamente todos los conocimientos: he aquí la panacea educativa propuesta por el Ministerio de Instrucción Pública. Estos buenos deseos, sin embargo, se enfrentaban a un obstáculo mayúsculo, difícil de remediar en el corto plazo. Este obstáculo consistía en la ausencia de libros de texto actualizados y adaptados para un fin intelectual tan ambicioso, como lo era la unidad de todas las ciencias. Una hojeada a los manuales que se utilizaron en las cátedras de jurisprudencia del año 1843 podrá aclararnos mejor este punto:

CATEDRAS	LIBROS DE TEXTO	COLEGIOS
Derecho Civil	José María Álvarez, <i>Instituciones de derecho real de Castilla y de Indias</i>	Universidad Nacional y Literaria de Chiapas Instituto de Ciencias y Artes, Oaxaca Instituto Literario, Zacatecas Seminario Conciliar, Morelia

²¹ *Memoria del Secretario de Estado...*, p. 37.

CATEDRAS	LIBROS DE TEXTO	COLEGIOS
Derecho Civil	Juan Sala, <i>Ilustración del derecho real de España</i>	Colegio de la Purísima Concepción, Guanajuato Colegio de San Ildefonso, México Colegio de San Gregorio, México Colegio Guadalupano Josefino, San Luis Potosí Colegio del Espíritu Santo, Puebla Seminario Conciliar, Morelia
	Vinnio, anotado por Sala	Universidad de Guadalajara
	Johann Gottlieb Heinecke (Heineccius, Heinecio), <i>Recitaciones del derecho civil según el orden de la Instituta</i>	Seminario Conciliar, Morelia
Derecho Canónico	Giovanni Devoti, <i>Instituciones canónicas</i>	Universidad Nacional y Literaria de Chiapas Universidad de Guadalajara Colegio Guadalupano Josefino, San Luis Potosí
	Julio Lorenzo Selvaggio, <i>Instituciones canónicas para el uso del Seminario Napolitano</i>	Colegio de la Purísima Concepción, Guanajuato Instituto Literario, Zacatecas
	Pedro Murillo, <i>Cursus iuris canonici Hispani et Indici</i>	Universidad de Guadalajara
	Domingo Cavallario, <i>Instituciones de Derecho Canónico</i>	Colegio de San Juan de Letrán, México Colegio de San Ildefonso, México Colegio de San Gregorio, México Instituto de Ciencias y Artes, Oaxaca Colegio del Espíritu Santo, Puebla

CATEDRAS	LIBROS DE TEXTO	COLEGIOS
Derecho Canónico	Carlo Sebastiano Berardi, <i>Commentaria in jus ecclesiasticum universum</i>	Seminario Conciliar, Morelia
Derecho Natural	Jean Burlamaqui, <i>Elementos de Derecho Natural</i>	Colegio de la Purísima Concepción, Guanajuato Colegio de San Juan de Letrán, México
	Johann Gottlieb Heinecke (Heineccius, Heinecio), <i>Elementa iuris naturae et gentium</i>	Colegio de San Juan de Letrán, México Colegio de San Ildefonso, México Colegio de San Gregorio, México Colegio del Espíritu Santo, Puebla Instituto Literario, Zacatecas
Derecho de Gentes	Emer de Vattel, <i>El derecho de gentes, o, principios de ley natural aplicados a la conducta y a los negocios de las naciones y de los soberanos</i>	Colegio de la Purísima Concepción, Guanajuato Colegio de San Juan de Letrán, México Colegio de San Ildefonso, México Colegio de San Gregorio, México
Principios de Legislación	Cayetano Filangieri, <i>Ciencia de la legislación</i>	Colegio de San Gregorio, México
Práctica forense, Derecho patrio y principios de Legislación	Manuel de la Peña y Peña, <i>Lecciones de Práctica forense mejicana</i> Lucas Gómez y Negro, <i>Elementos de práctica forense</i>	Universidad de Guadalajara
Derecho Criminal	José Marcos Gutiérrez, <i>Práctica criminal de España</i>	Colegio de la Purísima Concepción, Guanajuato Colegio de San Gregorio, México
Derecho Público	Louis Macarel, <i>Curso completo de Derecho Público General</i>	Colegio de la Purísima Concepción, Guanajuato Colegio de San Gregorio, México

CATEDRAS	LIBROS DE TEXTO	COLEGIOS
(no aparece el nombre de la cátedra)	Montesquieu, <i>Del espíritu de las leyes</i>	Colegio de San Ildefonso, México
(no aparece el nombre de la cátedra)	Johann Gottlieb Heinecke (Heineccius, Heinecio), <i>Elementos de derecho romano</i>	Colegio de San Gregorio, México

Fuente: Apéndices a la *Memoria del Secretario de Estado y del Despacho de Justicia e Instrucción Pública, leída a las Cámaras del Congreso Nacional de la República Mexicana en enero de 1844*; y también *Memoria que del estado que guarda la educación literaria en el Colegio Seminario de esta Capital, presenta al público el C. Lic. Manuel Angel Vélaz como Secretario del mismo Establecimiento*, en *La Voz de Michoacan*, Morelia, jueves 29 de febrero de 1844.

Como puede apreciarse en la tabla 1, la enseñanza del derecho civil se hacía a partir de *Instituciones* adaptadas a la legislación real española, a las que se agregaban «ciertas noticias sobre las leyes particulares del país»²². Sólo en Guadalajara, Morelia y el Colegio de San Gregorio seguían utilizándose textos de derecho romano, normalmente para completar las doctrinas expuestas en las obras de Sala y Álvarez. Con la notable excepción de las *Lecciones* de Manuel de la Peña y Peña, no había textos de autores mexicanos, y fueron libros jurídicos españoles los que se asignaron para las cátedras de práctica forense y derecho criminal, donde las había. El derecho público se enseñaba únicamente en tres colegios, nuevamente a partir de libros extranjeros, en este caso franceses. Se nota una diversidad mayor en los manuales de derecho canónico, pero a decir de Baranda, la elección de los autores estudiados no estaba en función de un sistema general, «sino de las ideas y opiniones de las personas influyentes en los respectivos establecimientos»²³. En el derecho natural y de gentes, por último, predominaban los tratadistas ilustrados del siglo XVIII, aún en boga. El aprovechamiento de esta última cátedra dependía en buena medida del talento del profesor, toda vez que la relación del derecho natural con el positivo, civil y canónico, sólo podía enseñarse a los cursantes «de viva voz», a falta de un texto actualizado que vinculase unas materias con otras.

²² *Memoria del Secretario de Estado...*, p. 28.

²³ *Memoria del Secretario de Estado...*, p. 28.

Este largo rodeo viene a cuento porque una de las primeras y principales preocupaciones del catedrático Munguía fue precisamente la de formar unas «instituciones adecuadas» para la cátedra de derecho civil. A su juicio, se conseguirían mayores adelantos en dicha materia si se relacionasen «íntimamente con los principios metafísicos, el derecho natural aplicado a todos los estados del hombre y de la sociedad, y con el derecho natural así desenvuelto, el derecho civil»²⁴. Munguía redactó al efecto el plan razonado de su *Curso de Jurisprudencia Universal* y solicitó su aprobación al rector Mariano Rivas. Este último lo aprobó en menos de dos días, y el 9 de enero de 1843 expuso ante el obispo Portugal los méritos de la empresa proyectada por el joven catedrático de jurisprudencia. Las anotaciones de Rivas confirman hasta qué punto el proyecto de Munguía coincide con el diagnóstico y los proyectos reformadores de Baranda, varios meses antes de que el *Plan* oficial se hiciera público. No tengo evidencia de que uno haya influido en el otro, pero sí me es posible sostener que la obra del presbítero Munguía se encontraba a la vanguardia de la ciencia jurídica de entonces, con todo y sus resabios de progresismo ilustrado²⁵.

Rivas comienza su informe al obispo Portugal con un diagnóstico que ya nos es conocido. La obra proyectada por Munguía era útil y necesaria porque en las escuelas de derecho faltaba «en lo absoluto una obra elemental de este género». Los textos que hasta el momento se habían utilizado para la cátedra de derecho civil eran «unas institutas que, siguiendo más o menos fielmente el plan del Emperador Justiniano, se resienten de todos los defectos de la ins-

²⁴ Archivo Histórico Casa de Morelos (en adelante AHCM), Caja 554, Fondo: Diocesano, Sección: Gobierno, Serie: Seminario, Subserie: Informes, 1843, exp. 16.

²⁵ No pretendo sostener tampoco que Munguía y Baranda fueran los únicos en proponer una reforma urgente a la enseñanza del derecho. Véase, por ejemplo, la polémica entre Juan N. Rodríguez de San Miguel y el claustro de juristas de la Nacional y Pontificia Universidad de México, en Fernando Marcín Balsa, «Transformación del derecho y universidad: apuntes a la polémica en torno al estudio y enseñanza del derecho romano en México a mediados del siglo XIX», en José Antonio Caballero y Oscar Cruz Barney (coords.), *Historia del derecho. Memoria del Congreso Internacional de Culturas y Sistemas Jurídicos Comparados*, México, UNAM, 2005, pp. 303-322.

tituta en el de los romanos, y de los otros que debían resultar por el hecho solo de acomodar a ella la exposición del derecho Español». La situación era similar respecto al derecho natural, ya que no se contaba con «unos elementos de derecho natural y de gentes, que enlazados con los principios de la metafísica, relacionados con los cánones y aplicado a los códigos que rigen entre nosotros, facilite un sistema completo en que se exponga toda la materia legal, se exponga con método y claridad, se siga el enlace natural de las ideas y se le dé por último al estudio de la jurisprudencia el carácter científico que debe tener»²⁶. La unidad sistemática del conocimiento jurídico, a tono con los avances de la época, era entonces el verdadero mérito de la obra proyectada por Munguía:

El autor se propone unir íntimamente el derecho natural con el positivo divino, y semejante innovación debe producir los mejores resultados, porque evita multitud de cuestiones inútiles y da mayor solidez a los fundamentos de la legislación. No me ocuparé de seguir paso a paso el designio del autor, porque está suficientemente y con toda claridad indicado en la tabla sinóptica. Sólo diré que he hallado comprendidas en ella todas las leyes que así en lo divino como en lo humano, arreglan la sociedad doméstica, la sociedad civil, la sociedad política y la sociedad religiosa; que el derecho humano está naturalmente referido al derecho divino, y que así en uno como en otro, se observa un método claro y natural, porque se perciben con entera distinción las líneas que separan uno de otro derecho, los caracteres que distinguen a cada sociedad, y el principio, objeto y fin de todas y cada una de las leyes que la arreglan; siendo muy de notarse que en la exposición de todas éstas, hay un progreso tan natural y una deducción tan exacta, que se sigue constantemente la generación de las ideas²⁷.

Resumido en un párrafo, éste es el ambicioso *Curso de Jurisprudencia Universal* ideado por el catedrático Munguía. A esta obra dedicaría sus mayores esfuerzos intelectuales durante los siguientes seis años, contando en todo momento con la aprobación y financiamiento del obispado de Michoacán. Munguía no pudo realizar completa-

²⁶ AHCM, Caja 554, Fondo: Diocesano, Sección: Gobierno, Serie: Seminario, Subserie: Informes, 1843, exp. 16.

²⁷ AHCM, Caja 554, Fondo: Diocesano, Sección: Gobierno, Serie: Seminario, Subserie: Informes, 1843, exp. 16.

mente su plan, pero sí llegó a publicar algunas de sus partes, concretamente las referidas a los principios de metafísica y al derecho natural. De esta última nos habremos de encargar más adelante.

Rivas falleció el 30 de mayo de 1843, y su discípulo Munguía fue nombrado para sucederlo en el rectorado del Seminario de Morelia. No hubo ruptura en las tendencias educativas del colegio, ya que Munguía asumió las reformas de su antecesor, continuó con el proceso innovador y lo llevó a su término²⁸. En los ocho años que permaneció al frente de la institución, Munguía escribió y publicó un buen número de textos sobre filosofía, educación, literatura, retórica, lógica y teología, además de sus obras jurídicas. No tenemos espacio para revisar con detalle un *corpus* tan vasto, pero antes de pasar a los temas propiamente jurídicos, y al espinoso asunto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, nos conviene asomarnos primero a las premisas intelectuales de toda su obra, desarrolladas en sus escritos filosóficos y literarios.

2. *Del lenguaje a la civilización*

Una de las primeras reformas curriculares de Mariano Rivas fue la introducción de una cátedra de Lengua castellana, la cual fue colocada al inicio de toda la enseñanza media, «como base del estudio de las otras lenguas, de la filosofía, la retórica y las ciencias»²⁹. Ya hemos dicho que esta cátedra le fue asignada al joven profesor Clemente Munguía, quien para 1837 ya había publicado, a modo de texto introductorio para sus estudiantes, una breve *Gramática general*, basada fundamentalmente en los principios de «análisis de las lenguas» elaborados por el filósofo francés Étienne Bonnot de Condillac, reputado en el prólogo de la *Gramática* como el «más juicioso» de todos los metafísicos³⁰. La influencia de este sacerdote ilustrado, primo de D'Alembert y amigo de Diderot, fue determinante en la obra de Munguía. Veamos con cuidado de dónde parten y a dónde llegan los razonamientos filosóficos de nuestro profesor michoacano.

²⁸ Roberto Heredia, «Los clásicos y la educación del siglo XIX», en *La tradición clásica en México*, México, UNAM, 1991, p. 183.

²⁹ Roberto Heredia, «Mariano Rivas (1797-1843)», p. 27.

³⁰ Clemente Munguía, *Gramática general o aplicación del análisis a las lenguas*, Morelia, impresa en la oficina del ciudadano Juan Evaristo de Oñate, 1837, p. III.

Fruto tardío de la Ilustración francesa, las teorías «sensualistas» de Condillac, y de sus discípulos Destutt de Tracy y Pierre Cabanis, tuvieron una difusión muy amplia en los países latinoamericanos durante la primera mitad del siglo XIX. A grandes rasgos, esta escuela sostenía que de los sentidos proceden «no sólo las percepciones, sino toda la actividad del alma, de la memoria, incluso la atención y la comparación y, por tanto, el juicio»³¹. Para Condillac las ideas no son innatas, sino el resultado de distintas operaciones del intelecto: a éste le corresponde procesar las sensaciones primarias del placer y el dolor, y al hacerlo se vale del lenguaje como su principal instrumento ordenador. El lenguaje es entonces independiente y anterior a las ideas; éstas se relacionan entre sí por virtud del lenguaje, y por tanto «son ellas las que dependen de él, y no a la inversa»³². Esta primacía del lenguaje tiene a su vez una importante consecuencia pedagógica. Todas las lenguas llevan implícitas un método lógico, una racionalidad que nos permite ordenar adecuadamente las sensaciones, que nos hace pensar y nos enseña a discurrir. La mejor forma de educar al pensamiento consiste, pues, en extraer del lenguaje su lógica fundamental, para así aprender a razonar³³. Es por esta razón que Condillac asigna una primacía a la enseñanza de la «gramática general», por ser ésta «la ciencia que encuentra los principios y las reglas de ese método analítico que es la lengua»³⁴.

No es difícil rastrear la influencia de Condillac en Munguía. En su *Disertación sobre el estudio de la lengua castellana*, publicada en 1845, Munguía afirma sin cortapisas que las lenguas «son en todo sentido un fiel e íntegro depósito de los conocimientos humanos», pues «corresponden con absoluta fidelidad al pensamiento, y éste a las tendencias más comunes del espíritu»³⁵. El propio idioma es el

³¹ Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, Barcelona, Editorial Crítica, 1999, p. 98.

³² Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 132.

³³ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje...*, p. 135.

³⁴ Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía del lenguaje...*, p. 137.

³⁵ Clemente Munguía, «Disertación sobre el estudio de la lengua castellana», en sus *Lecciones prácticas de idioma castellano, o colección de piezas en prosa y en verso, escogidas en las obras de los clásicos españoles y escritores mexicanos*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1845, p. XIV.

«primer maestro de la razón», y las ciencias no son sino «lenguas bien formadas»³⁶. Siendo evidente que el «conocimiento perfecto» de las lenguas «arrastra necesariamente a la posesión de los tesoros científicos y literarios que en ellas están contenidos»³⁷, la educación debe partir en primerísimo lugar del estudio concienzudo del «idioma común». Sin éste, el educando caerá en «las tinieblas de la razón» y en «mil crasos errores en materia de principios»³⁸. Munguía va más lejos y afirma que la desigualdad entre los pueblos no viene de su antigüedad o sus recursos, sino fundamentalmente de la importancia que se da al idioma nacional «en el gran sistema de la educación pública». Es aquí donde nace su admiración por la cultura francesa:

El decidido y laborioso empeño de Francia en cultivar su idioma la proporcionó vulgarizar, por el conducto de obras originales y excelentes versiones, todos los conocimientos antiguos y modernos [...] ¿Qué ha resultado de aquí? Sin ser la más artista, ni la más profunda, ni la más consecuente, Francia puede sin duda reputarse como la más rica en posesiones intelectuales, la que se ha elevado a mayores grados en la escala de la civilización, y la más universal en conocimientos³⁹.

Ahora bien, aún siendo clara la influencia inicial de Condillac en la obra de Munguía, éste no tardó en desmarcarse explícitamente de las consecuencias filosóficas del sensualismo. Y no es para menos, pues a Condillac y a sus discípulos se les asociaba con el materialismo y la «filosofía atea» de la revolución francesa. En lo que hace al origen del lenguaje, por ejemplo, los sensualistas sostenían que éste se fue desarrollando de manera paulatina, en función de las necesidades y pasiones humanas, y condicionado por factores históricos y ambientales. En otras palabras, Dios no tenía nada que ver con el instrumento fundamental del pensamiento humano. Munguía

³⁶ Clemente Munguía, «Disertación sobre el estudio de la lengua castellana...», p. XVIII.

³⁷ Clemente Munguía, «Disertación sobre el estudio de la lengua castellana...», p. V.

³⁸ Clemente Munguía, «Disertación sobre el estudio de la lengua castellana...», p. XII.

³⁹ Clemente Munguía, «Disertación sobre el estudio de la lengua castellana...», p. XXXI.

niega esta hipótesis y afirma que las lenguas le fueron comunicadas al hombre desde el momento de su creación, «como un recurso indispensable para la perfección de su entendimiento»⁴⁰. Enfrentado al riesgo de proponer una filosofía del lenguaje demasiado abstracta —y en abierto conflicto con la verdad cristiana— Munguía acude a dos fuentes distintas para completar su teoría literaria. Por un lado, asume a la lengua española como el cimiento lingüístico de la nueva nación, y suscribe así la necesidad de conservar las reglas neoclásicas y académicas de la elocuencia, tal como estaban formuladas en el *Arte de hablar en prosa y en verso*, de don José Gómez Hermosilla. Por el otro, Munguía retoma los planteamientos filosóficos del tradicionalismo francés, en la versión de Chateaubriand, Bonald, Lamennais y Lamartine, con su lectura teológica de la historia y su énfasis en la superioridad estética y espiritual de la literatura sagrada⁴¹. Esta segunda vertiente es la que más nos interesa por el momento.

Ya vimos que Munguía suscribe la tesis del origen divino del lenguaje. Esta tesis, en la versión del vizconde Louis de Bonald, afirma que el Creador dio a los primeros padres un lenguaje primitivo que, transmitido de generación en generación, recoge las verdades y principios dados por Dios para todos los hombres⁴². ¿Cómo se explica entonces que la humanidad haya caído en la confusión lingüística y espiritual, en la ignorancia y los crímenes contra sí misma? La respuesta se encuentra, a decir de Munguía y de la teología de su época, en el pecado original. Esta profunda perturbación en la relación del

⁴⁰ Clemente Munguía, «Disertación sobre el estudio de la lengua castellana...», p. XIX.

⁴¹ Como afirma Pablo Mora, Munguía no fue el único escritor mexicano que buscó conciliar estas tendencias; antes bien, el eclecticismo, la religiosidad y la moderación fueron características de las letras mexicanas de la época. sus ensayos, «La crítica literaria en México: 1826-1860», en Belem Clark y Elisa Speckman (eds.), *La República de las Letras: asomos a la cultura escrita del México decimonónico*, vol. I, México, UNAM, 2005, pp. 355-376; y «Literatura y catolicismo: hacia una poética mexicana en la primera mitad del siglo XIX», en Florencio Sevilla y Carlos Alvar, eds., *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, III, Madrid, Editorial Castalia, 2000, pp. 269-278.

⁴² Giovanni Reale, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, III, Barcelona, Herder, 2001, p. 239. Bonald desarrolla esta tesis en su *Legislación primitiva* (1802).

hombre con la Divinidad llevó al olvido progresivo de los rectos principios, e hizo del hombre un «esclavo del demonio», víctima de sí mismo por sus pasiones y sus vicios, e incapaz por lo mismo de ponerse al cubierto de los errores y de escapar a las «sombras de la muerte»⁴³. La única salida a tan inmensa desgracia sólo podía venir de un Dios misericordioso que decidió acercarse de nuevo al mundo, y es por ello que la Encarnación constituye para Munguía el hecho decisivo de la historia humana:

Jesucristo nace: disipa las tinieblas con su predicación; regenera la voluntad con su gracia; borra la culpa con su sacrificio; y este grande acontecimiento dibuja sobre el mundo moral el iris bello de la nueva alianza, cambia la condición del hombre y la suerte del género humano⁴⁴.

Lo interesante de la lectura histórica de Munguía es que la regeneración traída por el cristianismo se manifestó ante todo como una regeneración de la palabra. Y es que tras la encarnación de Cristo la elocuencia cambió de origen, rango y destinos. Comenzando con los discursos de «doce pobres pescadores», la palabra entró «en su robustez, en su edad madura, en su perfección definitiva, en su plenitud filosófica, social, histórica y religiosa al mismo tiempo»⁴⁵. En otras palabras, dice Munguía, con la nueva elocuencia sagrada se pudo consumir «la encarnación del Verbo divino en el verbo humano»⁴⁶. Se explica así que la elocuencia religiosa tenga una «noble y digna primacía entre todos los géneros de la literatu-

⁴³ Clemente Munguía, «Estudios fundamentales sobre el hombre, considerado bajo el triple aspecto de la religión, de la moral y de las leyes», en *Obras diversas del lic. Clemente de Jesús Munguía, Obispo de Michoacán. Segunda serie*, vol. I, México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1852, p. 250.

⁴⁴ Clemente Munguía, «Estudios fundamentales sobre el hombre...», p. 251.

⁴⁵ Clemente Munguía, «Disertación sobre la elocuencia religiosa. Escrita para servir de introducción al curso teórico-práctico de oratoria sagrada», en sus *Pláticas doctrinales y sermones, precedidos de una disertación sobre la oratoria sagrada*, Morelia, Tipografía de Octaviano Ortiz, 1851, p. XIV

⁴⁶ Clemente Munguía, «Disertación sobre la elocuencia religiosa...», p. XV

ra», y que en ella se encuentren «los primeros elementos de la civilización moderna»⁴⁷.

Munguía sigue a partir de aquí a dos de los autores más leídos de su tiempo, François René de Chateaubriand y Jaime Balmes, de quienes toma la idea del poder civilizatorio de la fe⁴⁸. Munguía entiende a la civilización como la plenitud de la inteligencia y la moral, y afirma que ésta sólo puede lograrse «mediante la concordia de la razón y la fe, de la naturaleza y la gracia en la marcha del entendimiento y en el sistema de la conducta»⁴⁹. Esta concordia sólo ha sido lograda en los pueblos cristianos, y la verdad de esta afirmación se prueba por la historia: es un hecho irrefutable «que la civilización, las artes y las ciencias han seguido siempre las huellas del cristianismo, han vivido con él y han desaparecido igualmente de todas las naciones que le han abandonado»⁵⁰. ¿Cómo pudo el cristianismo revolucionar la filosofía, las costumbres, las artes y las instituciones sociales? Precisamente a través de la palabra regenerada por la fe. Sólo la elocuencia sagrada puede regir a las pasiones sin aliarse con ellas, y subyugar a los sentimientos «sin lisonjear las inclinaciones culpables»⁵¹. Munguía repite una y otra vez que «no hay poder tan vehemente como el de la elocuencia y, por tanto, no hay resorte más enérgico para la sociedad»⁵². Sin los atractivos de

⁴⁷ Clemente Munguía, «Disertación sobre la elocuencia religiosa...», p. IV.

⁴⁸ De Chateaubriand, Munguía cita su obra clásica, *Le Génie du Christianisme* (1802) y de Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842-44).

⁴⁹ Clemente Munguía, «Disertación sobre la elocuencia religiosa...», p. XXXIV.

⁵⁰ Clemente Munguía, «Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y el sobrenatural, ya entre sí, ya con la perfección intelectual, moral y social de la especie humana. Opúsculo escrito para servir de introducción a un curso general de religión, de moral y de derecho universal», en *Obras diversas*, vol I, p. 555.

⁵¹ Clemente Munguía, «Disertación sobre la elocuencia religiosa...», p. XVII.

⁵² Clemente Munguía, *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas, en sus aplicaciones a la enseñanza y educación pública, y en sus relaciones con los progresos de las ciencias, de las letras y de las artes, la mejora de las costumbres y la perfección de la sociedad*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1849, p. 78.

la elocuencia, las doctrinas más verdaderas no pueden ejercer un influjo benéfico en el estado de los pueblos, y éstos quedan a merced del error y la anarquía.

La historia narrada por Munguía no tiene una desembocadura feliz. Nuestro sacerdote michoacano tiene una opinión muy sombría de su propio presente, derivada, ahora sí, de la reacción católica a la revolución francesa. La suya es una época de «horrores y desastres», provocados por un «fuego» que, partiendo de la Francia, ha conmovido todas las sociedades e «insurreccionado» a todos los pueblos, «hasta el extremo de llevar el puñal asesino al pecho de los Ministros, y de obligar al augusto Jefe de todo el rebaño católico a dejar sus Estados»⁵³. ¿Dónde está la raíz del desastre? Munguía, apoyado nuevamente en Bonald, ubica el origen del mal en el «libertinaje de la razón» y el «absolutismo del entendimiento», hijos de la filosofía del siglo XVIII y en último término de la Reforma protestante⁵⁴. El exceso de confianza en la razón individual ha llevado a la indiferencia religiosa, y ésta se ha extendido como un cáncer al mundo entero. Prueba de ello es la difusión extraordinaria de las falsas doctrinas, que se revisten bajo mil formas, «las más atractivas y a propósito para andar en todas las clases de la sociedad, desde la capital opulenta hasta la cabaña ignorada»⁵⁵.

La única institución capaz de salvar al mundo del caos, concluye tajantemente Munguía, es la Iglesia Católica. Ella ha sido la civilizadora de los pueblos, y es la auténtica depositaria de los principios infalibles y de las «llaves de la prosperidad pública»⁵⁶. Más aún: para que la Iglesia pueda ser *luz del mundo y sal de la tierra*, resulta indispensable que «la enseñanza pública y la educación secundaria

⁵³ Clemente Munguía, *Los principios de la Iglesia católica comparados...*, p. 6.

⁵⁴ Clemente Munguía, «Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y el sobrenatural...», pp. 591-595.

⁵⁵ Clemente Munguía, «Discurso sobre el establecimiento de la cátedra de bella literatura en el Seminario de Morelia», en sus *Estudios oratorios u observaciones críticas sobre algunos discursos de los oradores más clásicos, antiguos y modernos, precedidas de un discurso sobre la elocuencia y de algunas arengas sobre varios géneros de literatura*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1841, p. XXVII.

⁵⁶ *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas*, p. 101.

de la juventud» estén a cargo de los miembros del estado eclesiástico, los únicos que poseen en abundancia los talentos, el prestigio y el saber que distinguen a los verdaderos maestros⁵⁷. ¿Qué armas debe entonces empuñar la Iglesia contra los enemigos de la civilización cristiana? Ciertamente la enseñanza eclesiástica debe custodiar fielmente «todo lo que ha pasado por la prueba de los siglos»⁵⁸, pero al hacerlo no puede quedarse anclada en lenguajes y conocimientos ya caducos:

¿Marcharemos a la edad media para cubrimos con la égida de las sùmulas? ¿Recontaremos las categorías? ¿Lanzaremos contra el enemigo el rayo del entimema, del silogismo y de todas las formas escolásticas? Nuestros libros por cierto no tendrían un solo instante de vida. Una exposición árida, una discusión pesada, un estilo rigurosamente didáctico, no son el contrapeso que debe oponerse a tan astutos adversarios. Es preciso combatirlos con sus propias armas⁵⁹.

¿Cuáles son estas armas? Ya hemos mencionado la primera: una elocuencia renovada, que eleve a los predicadores católicos a las alturas alcanzadas por Fénelon, Bourdaloue, Bossuet y Massillon, los grandes oradores del siglo de Luis XIV. Sólo el dominio de la propia lengua, repite Munguía, permite llevar a la razón y al sentimiento por los senderos adecuados. Y aún así, el siglo XIX requiere algo más que estilo y bellas palabras. Munguía concede a las ideas un influjo decisivo en los hechos sociales, y piensa que «la condición de cada pueblo se halla siempre en razón directa de las doctrinas» dominantes. Pensar lo contrario implicaría poco menos que «considerar a los pueblos [sumidos] en una profunda barbarie»⁶⁰. Pues bien, dado que los estragos de la revolución han sido fruto de doctrinas corrompidas, es precisamente por las doctrinas y los libros por donde la batalla debe comenzar. ¿Cómo hacerlo? Así como el

⁵⁷ *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas*, p. 112.

⁵⁸ *Los principios de la Iglesia católica comparados con los de las escuelas racionalistas*, p. 115.

⁵⁹ Clemente Munguía, «Discurso sobre el establecimiento de la cátedra de bella literatura...», p. XXVII.

⁶⁰ Clemente Munguía, «Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y el sobrenatural...», pp. 601 y 602.

cristianismo había creado una civilización reconciliando la razón y la fe, encarnando al Verbo divino en el verbo humano, así también los principios católicos debían ser encarnados nuevamente en la exposición de las ciencias modernas, particularmente tratándose de aquellas que «se dirigen a rectificar la conducta del hombre y el gobierno de la sociedad». En otras palabras, era indispensable asociar «la revelación con las luces de la razón humana, el Derecho natural con el positivo divino»⁶¹.

Así, la Jurisprudencia universal a la que aspiraba Munguía no solamente debía dar unidad y sistema al conocimiento jurídico; también debía hacer posible la reconciliación de la fe y el derecho. El método auguraba buenos resultados: partiendo de verdades infalibles y respetando el «criterio imprescriptible» de la razón, el jurista podría aplicarse simplemente «a deducir consecuencias exactas de principios universalmente profesados»⁶². Munguía no habla jamás de rescatar un orden jurídico del pasado, casuístico y enraizado en la historia. Utiliza más bien un lenguaje racionalista que era patrimonio común de los juristas de la Ilustración, y ya de entrada critica en diversas ocasiones a una «escuela teológica» —abandera da por Joseph de Maistre, Bonald y otros escritores de la Reacción francesa— que había sido incapaz de presentar un «sistema de unidad» y que buscaba sujetar a la razón «más allá de lo que exige un sano criterio»⁶³. Veamos, pues, cómo construye Munguía su Jurisprudencia universal y de qué modo concilia al cristianismo con el derecho natural, sin asumir en su totalidad los postulados del racionalismo o la reacción.

3. *Legitimidad, constitución y derechos naturales*

La doctrina del derecho natural es tan antigua como la filosofía, y en las Américas tiene una larga tradición que se remonta por lo

⁶¹ Clemente Munguía, «Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y el sobrenatural...», p. 609.

⁶² Clemente Munguía, «Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y el sobrenatural...», p. 605.

⁶³ Clemente Munguía, «Examen filosófico sobre las relaciones del orden natural y el sobrenatural...», pp. 597 y 603; véanse también *Los principios de la Iglesia católica...*, p. 31.

menos al siglo de la conquista. Si bien los temas y postulados del iusnaturalismo han mantenido cierta continuidad a lo largo de los siglos, el uso político y jurídico de dicha doctrina ha variado notablemente según las épocas y acontecimientos. En los siglos XVIII y XIX, por ejemplo, el derecho natural cumplía dos funciones distintas. Por un lado, como dictamen de la razón natural y modelo del Derecho por excelencia, universal y absolutamente válido, se trataba de una construcción doctrinal cuya meta última era poner fin a las arbitrariedades, lagunas y contradicciones del derecho común⁶⁴. Frente a un orden jurídico centenario, caracterizado por una diversidad amplísima de fuentes, el derecho natural aparecía como un «sistema de conclusiones lógicas, derivadas unas de otras, que de unos primeros principios y de unas definiciones se expanden hasta los más pequeños detalles de la vida social»⁶⁵. Al mismo tiempo, en un momento de profundas convulsiones políticas, el derecho natural proporcionaba las bases teóricas y jurídicas para fundar la legitimidad de los gobiernos. Como advierte José Carlos Chiaramonte, el iusnaturalismo era el verdadero fundamento de la ciencia política de entonces, su gran semillero de conceptos y argumentos⁶⁶.

La obra más importante de Munguía, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones*, publicada en 1849, se enmarca claramente en esta «escuela moderna» del iusnaturalismo. Munguía condena el divorcio entre razón y fe, alejándose así de la premisa inicial de muchos tratadistas europeos, pero aspira, al igual que ellos, a construir un tratado elemental que contenga «los principios de una buena legislación y el fundamento de todas las leyes humanas»⁶⁷. La pretensión de esta «obrita» en cua-

⁶⁴ Guido Fassò, *Historia de la Filosofía del Derecho*, vol. III, Madrid, Ediciones Pirámide, 1996, pp. 15-18.

⁶⁵ Javier Hervada, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1991, p. 259.

⁶⁶ José Carlos Chiaramonte, «Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia», en Marta Terán y José Antonio Serrano (eds.), *Las guerras de independencia en la América española*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, pp. 99-122.

⁶⁷ Clemente Munguía, *Del derecho natural en sus principios comunes y en sus diversas ramificaciones, o sea, curso elemental de derecho natural y de gentes, público, político, constitucional, y principios de legislación*, tomo I, México, Imprenta de la Voz de la Religión, 1849, p. XXIII.

tro tomos no es poca cosa. Partiendo de principios «incontestables» y aplicando un método rigurosamente deductivo, Munguía pretendía elaborar una doctrina revestida de autoridad científica y moral, que abarcara prácticamente todas las áreas del conocimiento jurídico, e indicase a los legisladores el camino a seguir y los límites que no pueden traspasar. La constitución vigente, lejos de ser la fuente última de validez de todo el orden jurídico, se encontraría sujeta de este modo a las directrices de un cuerpo teórico previamente establecido, una doctrina que, además de consagrar el número, significado y extensión de los derechos del hombre, marcaría la diferencia entre un mandato legítimo y otro «inconstitucional», e indicaría las formas de gobierno que corresponden mejor al orden natural. Veamos lo que dice Munguía respecto a todos estos temas, comenzando por la cuestión más explosiva y urgente del momento: aquella relativa al origen y legitimidad del jovencísimo Estado mexicano.

Mencionábamos en el apartado anterior que la obra literaria de Munguía retoma diversos planteamientos del tradicionalismo francés. Lo mismo sucede en sus escritos jurídicos. Al igual que Bonald y De Maistre, Munguía considera que la sociedad no nace de un acuerdo entre voluntades individuales: «la sociedad es un destino esencial del hombre», porque éste no puede existir por sí mismo, ni «eximirse de las relaciones esenciales, sustraerse a las leyes y vivir sin autoridad»⁶⁸. Ahora bien, este punto de partida tenía consecuencias ideológicas que Munguía no podía compartir. En efecto, la negación del contrato social tenía su correlato en un postulado básico del pensamiento de la Restauración: siendo una condición indispensable de la vida humana, la sociedad es previa al hombre y tiene su origen en Dios; y si la sociedad procede de Dios, de Él proceden también la soberanía del Estado y la legitimidad de quien lo representa. En este razonamiento, proclamado por el Congreso de Viena como la base del derecho público europeo, descansa el programa político de la reacción: sólo reestableciendo la monarquía dinástica, instaurada por Cristo, es posible restaurar el orden social y religioso que hizo añicos la revolución. Aplicar y defender tal doctrina en México, a menos de treinta años de la independencia, era políticamente suicida, pues implicaba nada menos que defender la restauración del orden colonial español. Munguía era consciente de la

⁶⁸ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, p. 236.

delicadeza y trascendencia de este problema, y buscó entonces la manera de conciliar el origen divino de la sociedad con una legitimidad republicana, correspondiente al estado político del país. Esto lo hace a partir de una interesante discusión con un publicista reaccionario de menor categoría, el abate Thorel, autor de un voluminoso tratado sobre *El origen de las sociedades*.

Jean Baptiste Thorel, cuyos datos biográficos se desconocen, perteneció sin duda al influyente grupo de los *émigrés*, los aristócratas y clérigos exiliados por la revolución francesa, en cuyos círculos se gestó el pensamiento contrarrevolucionario. Durante sus años de destierro compuso y publicó un buen número de libros, algunos de los cuales fueron reimpresos y traducidos en Madrid en 1813 y 1823. En México su obra completa fue publicada hasta el año 1846, por la tipografía de Rafael de Rafael y Vilá, un impresor catalán vinculado a la dirigencia del partido conservador⁶⁹. Con todo y su extensión, la obra de Thorel se reduce a una mera apología —nada original, por cierto— del derecho divino de los reyes. Dice nuestro autor que Dios estableció desde siempre dos especies de autoridades: una autoridad divina, confiada a los sacerdotes, y otra humana, conferida en su plenitud a los «padres soberanos» de cada pueblo. Todos los pueblos de la antigüedad llevaban el nombre de sus primeros padres, y sólo a estos se les dio el poder de transmitir la soberanía a sus sucesores, perpetuando así la autoridad política hasta el fin del mundo. La revolución destruyó este orden primigenio, colocando «a los hijos sobre los padres», «a los criados sobre los amos», y a la «criatura sobre el Creador»⁷⁰. Por lo mismo, era un deber imperioso luchar por el retorno de «nuestros padres soberanos», los únicos en quienes Dios había depositado su favor.

⁶⁹ Del abate Thorel, hemos tenido a la mano: *Del origen de las sociedades* (3 tomos), tercera edición, traducida al español por el mismo que tradujo y publicó en 1813 la segunda edición que dio a luz su respetable autor en 1809 con el título de *Voz de la Naturaleza sobre el origen de los gobiernos*, Madrid, Imprenta de D. Miguel de Burgos, 1823; y también las *Obras del abate Thorel, traducidas del francés por J.M.H. y S.*, México, Tipografía de R. Rafael, 1846. Sobre este tipógrafo, véase Javier Rodríguez Piña, «Rafael de Rafael y Vilá: impresor, empresario y político conservador», en Laura Beatriz Suárez de la Torre (coord.), *Empresa y Cultura en tinta y papel (1800-1860)*, México, Instituto Mora / UNAM, 2001, pp. 157-167.

⁷⁰ J. B. Thorel, *Del origen de las sociedades...s*, tomo segundo, p. 323.

A decir de Munguía, los principios desarrollados por Thorel y la «escuela teocrática» no lograban otra cosa que poner al gobierno a merced «de tradiciones interrumpidas» y de «conjeturas históricas». Las «vías de lo legítimo», por el contrario, debían ser «anchas, espaciosas, libres y comunes, por la naturaleza misma y los destinos de la sociedad civil»⁷¹. El caso mexicano mostraba la necesidad de apelar a otros títulos para justificar la acción de los gobernantes:

Vaya un ejemplo: trátase de hallar el hilo de la legitimidad en alguna de las repúblicas que fueron tres siglos colonias españolas. Supuesta la conquista, ¿a quién y por quién fue trasladado el dominio de estas naciones? Supuesta la independencia, ¿a quién y por quién fue trasladado el derecho de gobernar? Supóngase que nosotros, dando por nulo todo lo presente, nos proponemos ilustrar todas las dificultades que podían presentarse, y reestablecer a toda costa, según los principios de Thorel, la legitimidad de nuestros gobiernos: ¿a dónde apelaremos? ¿Acaso a los antiguos pobladores de este país? Sus tradiciones de familia quedaron cortadas por la conquista, y confundidas por otra parte con la mezcla de razas. ¿A los españoles? Pero ni tienen con aquellos las conexiones del parentesco y la sangre, ni otra relación originaria que la de conquistadores, ni derechos algunos que reclamar o ceder, principalmente desde que reconocieron la independencia mexicana. ¿A los actuales habitantes de estas repúblicas? ¿A la raza indígena? ¿A las otras? [...] Concluyamos: la teoría de la paternidad es de los tiempos patriarcales; la sociedad civil pide otros principios⁷².

¿Cuáles son estos principios? En primer lugar, Munguía reconoce a la sociedad el poder «para designar sus gobiernos, determinar sus formas, y sistemar su acción en uso del poder que ha recibido del cielo»⁷³. Munguía justifica este principio siguiendo un razonamiento muy curioso. El orden doméstico, repite en numerosas ocasiones, es el modelo y «la basa» de la sociedad civil⁷⁴. ¿Qué lecciones se extraen de este modelo? Si observamos atentamente la constitución de la familia, notaremos que el hombre ejerce sobre su mujer una potestad que le viene directamente de Dios, pero no es

⁷¹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 103.

⁷² Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 106.

⁷³ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 115.

⁷⁴ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 12-14.

Dios quien designa a los depositarios de este poder, sino los mismos consortes: ambos toman a su cargo «las consecuencias de un enlace indisoluble», «bajo la influencia de una plena libertad»⁷⁵. Pues bien, así como el consentimiento libre designa al esposo y padre, quien ejerce un poder que viene de Dios, así también la sociedad tiene el derecho de designar libremente a los depositarios del poder político. Negar a la sociedad este derecho implicaría que su condición es inferior a la del individuo, «lo cual es un absurdo en teoría», y «una inconsecuencia en la práctica»⁷⁶. Munguía considera que la discusión escolástica acerca del modo concreto en que Dios comunica su poder es hasta cierto punto bizantina. Lo importante no es tanto quién ejerce el poder, sino cómo lo hace. Ahí radica la verdadera legitimidad de los gobiernos:

No estamos, pues, en el caso de inquirir el modo particular con que Dios comunique al gobierno el poder civil, y a la sociedad sus facultades para elegir o designar el gobierno. Lo que importa saber es, que estas facultades no pueden ejercerse arbitrariamente, y por tanto, que están sujetas a la ley invariable de la naturaleza. Esta sujeción a la ley es la mejor garantía de la legitimidad y lo que basta para desenvolver los principios del Derecho público y constitucional relativamente al establecimiento, forma y acción de los gobiernos, sin necesidad de entrar en otra clase de cuestiones⁷⁷.

Sujeción del gobierno a la ley, controles normativos que impidan el ejercicio arbitrario del poder... lo que Munguía propone como principio de legitimidad no es otra cosa que el constitucionalismo, aunque en este caso la constitución no se identifica necesariamente con una norma positiva⁷⁸. Munguía maneja dos concepciones distintas de la constitución, a saber, un concepto sociológico, atento a las raíces históricas y sociales de la norma fundamental, y otro propiamente normativo, más relacionado con su dimensión política efectiva. Así, nuestro jurista michoacano define a la «constitución

⁷⁵ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 115.

⁷⁶ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 114.

⁷⁷ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 127.

⁷⁸ Sobre el concepto de «constitucionalismo», véase Rolando Tamayo, *Introducción al estudio de la Constitución*, México, Fontamara, 1998, p. 89; y Charles Howard McIlwain, *Constitucionalismo antiguo y moderno*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 37.

social» como la «reunión actual de todos los atributos esenciales que entran en la noción de la sociedad». Esta «constitución social» se identifica con la sociedad misma, y es por tanto obra «de Dios, de la naturaleza y de los siglos»⁷⁹. Esta definición tiene sus antecedentes en la doctrina de una «Constitución histórica», desarrollada por Burke, Capmany y Jovellanos, pero ante todo recoge las críticas que hacía Joseph de Maistre a la «tiranía de lo escrito»⁸⁰. Este pensador saboyano sostenía que las raíces de las constituciones políticas existen antes de toda ley escrita; al ser una herencia de todos los siglos, el depósito de una acción de la Providencia, la constitución no puede ser creada *a priori*, y por lo mismo nadie puede arrogarse el derecho de abolirla. Las implicaciones prácticas de esta teoría son bastante obvias, y Munguía las aborda con detenimiento: el autor de una constitución escrita, el poder constituyente, no tiene una potestad ilimitada. Contra la constitución social no hay poder legítimo que valga, y por tanto «sus principios deben quedar siempre a salvo en todo sistema de legislación»⁸¹.

¿Qué pasa cuando no existe correspondencia entre la constitución social y la ley escrita? Munguía advierte que cuando ambas no marchan paralelas, «el desacuerdo es inevitable, la oposición es necesaria, y ni el gobierno puede apreciar el porvenir, ni el pueblo responder de su quietud y subordinación»⁸². Citando a Jaime Balmes y a Santo Tomás de Aquino, Munguía afirma que la resistencia civil frente a un gobierno «inconstitucional» es absolutamente legítima, mas indica que ésta debe hacerse de un modo paulatino, agotando primero todos los «recursos de la fuerza moral». Si las «exposiciones, representaciones, quejas y discursos» no disuaden al gobierno, entonces es posible apelar al mal extremo, la revolución armada. Y aún en este caso, es indispensable que no haya otro recurso disponible, que se utilice la fuerza física en el momento

⁷⁹ Clemente Munguía, *Derecho natural*, tomo III..., pp. 165 y 168.

⁸⁰ Al respecto, Francisco Tomás y Valiente, «Constitución», en Elías Díaz (ed.), *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 45-50; José María Portillo Valdés, «Constitución», en el *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 188-196; y Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, tomo 3, Madrid, 2004, pp. 107-108.

⁸¹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 176.

⁸² Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 134.

oportuno, sin contribuir aún más a la desintegración del cuerpo social, y que la decisión sea fruto de un cálculo prudente, «que dé por resultado una diferencia de bien en favor de la revolución»⁸³. Munguía tendría oportunidad de poner en práctica estos principios unos años más tarde, pero en 1849 su preocupación radicaba más que nada en definir claramente los contenidos legítimos e indispensables de toda legislación positiva. Si bien Munguía comparte con De Maistre la teoría de una «constitución social», en ningún momento menosprecia la importancia de una constitución escrita, la propiamente normativa. Al contrario, para nuestro jurista michoacano el objeto del derecho constitucional no es otro que hacer efectivo el cumplimiento de los derechos naturales, los cuales «deben estar expresa o tácitamente reconocidos en la legislación fundamental o en las cartas constituyentes»⁸⁴. ¿Cuáles son estos derechos y cómo pueden ser protegidos? ¿Qué principios de la «constitución social» deben ser recogidos por la «constitución política»?

Dijimos antes que Munguía construye su tratado sobre los derechos naturales siguiendo un razonamiento estrictamente deductivo. A partir de tres hechos evidentes e incontestables, que son la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, y la sociabilidad natural del hombre, Munguía infiere una serie de relaciones que finalmente se traducen en la existencia de tres tipos de deberes, con sus derechos correlativos⁸⁵. Siguiendo a Jean Domat, Munguía afirma que estas leyes naturales, inferidas por la razón, coinciden con las dos leyes supremas del cristianismo, el amor a Dios y el amor al prójimo. Así, este conjunto de «obligaciones para con Dios», «para con nosotros mismos» y «para con los demás hombres», constituye el marco fundamental de todos los derechos, e ilustra la conveniencia de unir al derecho natural con el derecho positivo divino. Munguía incluye en su análisis una diversidad enorme de materias, que van desde la separación de los cónyuges hasta las funciones de los ministros diplomáticos, pasando por el derecho administrativo, las reglas del duelo y la propiedad intelectual. La lista de autores citados a lo largo del libro es bastante copiosa, aunque prevalecen las referencias a los manuales de Burlamaqui, Vattel, Balmes, Heinrich Ahrens y Jakob Anton von Zallinger, a quienes más tarde nos referiremos. No pode-

⁸³ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 140-156.

⁸⁴ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 184-185.

⁸⁵ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo I, pp. XXX-LX.

mos abordar la obra jurídica de Munguía en su totalidad, pero antes de pasar al apartado del derecho eclesiástico, conviene repasar lo que nos dice don Clemente acerca de los derechos constitucionales más controvertidos: el derecho a la seguridad, la propiedad, la libertad en todas sus manifestaciones, la igualdad y los derechos políticos.

El tema de la *seguridad* ilustra una diferencia notable entre Munguía y el pensamiento reaccionario europeo. Este último, en sus distintas versiones, se caracterizaba por una profunda aversión a los llamados «derechos del hombre», y propugnaba más bien por una soberanía de carácter absoluto e infalible, que en Donoso Cortés llega a la defensa de la noble «dictadura del sable», frente a la impía dictadura de la revolución⁸⁶. Para Munguía, por el contrario, «el despotismo y la tiranía nunca serán un derecho»⁸⁷. El gobierno debe garantizar a cada miembro de la sociedad la «conservación ilesa de sus personas», y éstas no pueden ser afectadas en su vida o propiedades sino con arreglo a derecho y en los casos expresamente contemplados por la ley. Así, «el carácter retroactivo de las leyes, su aplicación arbitraria, y por consiguiente, la falta de formalidades establecidas» en el procedimiento, aparecen como acciones directamente opuestas al derecho natural⁸⁸. De igual manera —y Munguía afirma esto en una época en que la odiosa «leva» era una práctica común— el gobierno no puede reclutar soldados de manera arbitraria. Para no afectar los «derechos del ciudadano», debe haber por lo menos «un código penal, una organización de policía y un arreglo legislativo para la formación y disciplina de la fuerza militar»⁸⁹.

En su análisis del derecho de *propiedad*, Munguía sigue de cerca a Heinrich Ahrens, un publicista alemán cuya obra alcanzó un gran ascendiente entre los estudiosos del derecho público mexicano, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XIX. Ahrens fue discípulo directo del filósofo Karl Krause, y se dio a conocer en Francia y Bélgica por su labor de divulgación del krausismo. Inspirado en la doctrina de su maestro, Ahrens propuso una concepción «aso-

⁸⁶ Javier Fernández Sebastián, «Dictadura», en el *Diccionario político y social del siglo XIX español*, pp. 245-249.

⁸⁷ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 34.

⁸⁸ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 46-48.

⁸⁹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 49.

ciacionista» del derecho natural, que asignaba al Estado la obligación de proporcionar a cada esfera de la sociedad civil las condiciones necesarias para su existencia y desarrollo, sin intervenir nunca en su organización interna⁹⁰. Uno de los principales medios para garantizar la autonomía de la sociedad civil, en la visión de Ahrens, es el respeto al derecho de propiedad. Mientras que muchos tratadistas franceses consideraban a la propiedad como un «mero hecho de convención social», Ahrens la veía como un derecho fundado en la naturaleza misma del hombre, que puede ser modificado en consonancia con las exigencias de la vida común, sin que por esto pueda ser suprimido o lastimado en su base⁹¹. Munguía retoma literalmente la definición de propiedad de Ahrens, una definición que habrá de repetir una y otra vez en el curso de su batalla jurídica contra las leyes de desamortización:

La propiedad es la realización del conjunto de medios y condiciones necesarias para el desenvolvimiento, ya físico, ya intelectual, de cada individuo, en la cantidad y cualidad que reclaman sus necesidades. [...] La propiedad tiene, pues, con el derecho, el mismo fundamento. Está basada sobre las necesidades del hombre, tales como resultan de los diferentes fines racionales a que tiende por su desenvolvimiento. Cada hombre, cualquiera que sea su vocación, o el fin a que aspira, bien sea religioso, científico, o industrial, &c., debe tener una propiedad proporcionada a sus necesidades, que resultan, por una parte, de su naturaleza humana en general, y por otra, de la vocación particular que ha abrazado⁹².

Munguía observa que esta definición de propiedad coincide con el deber primario de la propia conservación. Si Dios nos ha impuesto la obligación de conservarnos, tenemos un derecho natural a los medios para cumplir este importante deber⁹³. La ley civil puede reconocer y garantizar la propiedad, y aún circunscribirla dentro de

⁹⁰ Antolín C. Sánchez Cuervo, *Krausismo en México*, Morelia, UNAM / Red Utopía, 2003, pp. 53 y 54.

⁹¹ Heinrich Ahrens, *Curso de derecho natural o de filosofía del derecho, completado en las principales materias, con ojeadas históricas y políticas*, México, Librería de A. Bouret e hijo, 1876, p. XIX. La primera edición fue publicada en francés, en 1838.

⁹² Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, pp. 132 y 133.

⁹³ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, p. 125.

sus justos límites, mas nunca concederla como una gracia del soberano⁹⁴. La expropiación, por lo tanto, sólo es legítima frente a una «utilidad grande y reconocida», declarada constitucionalmente, y «previa la completa y justa indemnización del dueño»⁹⁵. Ahora bien, ¿qué sucede cuando el patrimonio traspasa los términos de la propia necesidad? Munguía responde con un principio bastante vago, que abre las puertas a una concentración industrial de la riqueza: la propiedad tiene toda la extensión que corresponde a «las facultades productoras y su ejercicio, la producción en sus formas, el dominio en su acción»⁹⁶. En otras partes de la obra, sin embargo, Munguía se inclina por la imposición de límites a la acumulación de capital. En el tomo III afirma, por ejemplo, que «la industria debe desenvolverse sin aislar de su interés común el provecho de las masas, progresar sin oprimir». La riqueza excesiva convierte a la industria en un «poder opresor y corruptor al mismo tiempo», que enerva «con el lujo el vigor de las virtudes sociales», e inutiliza «a millares los brazos del menesteroso»⁹⁷. De igual manera, nadie puede pasar por alto los derechos que nacen de una necesidad extrema. Los ricos son «usufructuarios» y «administradores» de un patrimonio común, concedido por Dios a todos los hombres, y tienen frente al pobre, al abandonado, un riguroso deber de socorrerlo en sus necesidades más urgentes⁹⁸.

En lo que hace a los derechos de *libertad e igualdad*, Munguía adopta una posición francamente conservadora, si bien ésta coincide en gran medida con los planteamientos de un liberalismo moderado. En ambos casos, lo que realmente se buscaba no era consagrar el absolutismo, sino ahuyentar el temido fantasma de la democracia jacobina, mediante el establecimiento de una serie de limitaciones a la libertad y al ejercicio de los derechos políticos. Respecto a la primera, Munguía afirma que una libertad ilimitada y absoluta «sólo pertenece a Dios». El ser humano, por el contrario, debe someter su acción a los dictados de la religión y de la ley, pues de otro modo se encontraría expuesto a la depravación que nace de su propia naturaleza. Munguía no se opone al libre desarrollo de las

⁹⁴ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, pp. 136-137.

⁹⁵ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 53 y 54.

⁹⁶ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, p. 138.

⁹⁷ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 71.

⁹⁸ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, pp. 210-212.

ciencias o a la libertad de prensa. Ambas constituyen un derecho natural, y de hecho son imprescindibles para la buena marcha de los negocios públicos, pero su ejercicio debe estar siempre restringido por los intereses superiores de la religión, la moral, la justicia, el orden y la paz⁹⁹. La igualdad absoluta es otro atributo que sólo puede predicarse de Dios. «En la región de los hechos», dice Munguía, «la desigualdad es histórica y tan antigua como el género humano»¹⁰⁰. Pretender que la ley civil repare estas «desigualdades naturales» es una idea verdaderamente «peregrina y ridícula»: una sociedad donde la esposa, el «gañán» o el «labrador» tuvieran los mismos derechos del padre, del médico o del jurisconsulto, «sería cosa de verse»¹⁰¹. A lo más que puede aspirarse, es a que la ley contemple la equidad, la justicia y la recta economía¹⁰².

Al hablar de la igualdad, Munguía hace una afirmación importante: «los derechos políticos siguen a la representación», y ésta «sigue a su basa», que es «la familia y la propiedad»¹⁰³. Munguía no es partidario de la monarquía o la democracia como formas de gobierno. A su juicio, es el *sistema representativo* «el que mejor comprende todas las formas políticas»: «es el resultado práctico y final de todas las edades precedentes y el principio de las instituciones futuras; va con el siglo, y tiene un porvenir»¹⁰⁴. El sistema representativo, a diferencia del democrático, conserva «la unidad, suficiencia y energía del poder ejecutivo», y es respetuoso de la propiedad, las inmunidades, y la «jerarquía de la industria, el comercio y las ciencias». Al mismo tiempo, este sistema permite a la sociedad entera ser partícipe en su propio gobierno, mediante «el ejercicio que ésta hace de su derecho de designar»¹⁰⁵. No estamos entonces frente a una apología reaccionaria de la monarquía absoluta. Munguía defiende la existencia de un gobierno republicano, un gobierno que carece de una «misión personal divinamente comunicada y legíti-

⁹⁹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, pp. 45-46, 50-52; también el tomo III, pp. 66-69.

¹⁰⁰ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 74.

¹⁰¹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 74 y 75.

¹⁰² Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 77.

¹⁰³ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 76.

¹⁰⁴ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 183; también el tomo II, p. 297.

¹⁰⁵ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 182 y 183.

mamente transmitida, como sucede en la Iglesia»¹⁰⁶. Este sistema representativo es legítimo en tanto respete la constitución social, el principio religioso concretizado en los derechos naturales, y mientras los derechos políticos sean ejercidos por todas las clases de la sociedad, «en razón directa de los intereses que representa cada una en el gran cuerpo de la nación»¹⁰⁷.

Como bien señalan Antonio Annino y Raffaele Romanelli, lo característico de las ideas decimonónicas en materia de representación no radica en su obvia distancia frente al sufragio universal contemporáneo, sino en los esfuerzos que se hicieron para adaptar una sociedad que seguía siendo corporativa y jerárquica, a una serie de instituciones modernas —como la constitución y la legislación electoral— cuya racionalidad estaba organizada a partir del individuo aislado¹⁰⁸. Esto se hace patente en la obra de Munguía. En el *Derecho natural* se insiste que la familia, y no el individuo, es la célula básica del tejido social. «El hombre se radica en sociedad por la familia»; es ésta la que «reconcentra sus ideas, modera sus pasiones, fija sus afectos», y «determina su acción». Sin la familia no hay espíritu público, «intereses radicales», amor al territorio o benevolencia mutua¹⁰⁹. Es por ello que la ciudadanía, esto es, el carácter que distingue públicamente a un miembro de la sociedad civil, está reservada al representante natural de la sociedad doméstica, el jefe de la familia¹¹⁰. En materia política, dice Munguía, el padre y ciudadano es aquel que tiene el derecho pleno de fundar y regir una familia, el hombre «que se gobierna por sí y figura a su propio nombre en la sociedad»¹¹¹. En este sentido, un candidato idóneo se distingue no solamente por sus aptitudes y conocimientos, sino por su arraigo social, manifiesto en su carácter de cabeza de familia, propietario o profesionalista¹¹². Y si este arraigo social es la mejor garan-

¹⁰⁶ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo II, p. 250.

¹⁰⁷ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 188.

¹⁰⁸ Antonio Annino y Raffaele Romanelli, «Premesa», en *Quaderni storici*, 69, a. XXIII, 1988, pp. 675-677; véase también, de Antonio Annino, su ensayo «El voto y el XIX desconocido», en *Istor*, n.º 17, verano del 2004, pp. 43-59.

¹⁰⁹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 12-13.

¹¹⁰ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 21 y 22.

¹¹¹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 22.

¹¹² Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 196-198.

tía del patriotismo, es natural que se excluya de los derechos políticos a quienes carecen de preparación, «moralidad» o patrimonio, y en general a todos aquellos miembros del cuerpo familiar cuyos intereses civiles están supeditados al padre o al marido. Munguía considera asimismo que a la hora de votar «los ciudadanos deben distribuirse en clases, y no aglomerarse para el ejercicio del más importante y vital de sus derechos». El voto corporativo en cuanto tal no es condenable: «el mal consistiría, no en que votaran las clases, sino en que este derecho fuese exclusivo sólo de algunas»¹¹³.

Este largo repaso que hemos dado al pensamiento constitucional de Munguía nos muestra que su doctrina y sus postulados —al menos en materia política— no coinciden totalmente con los de la reacción católica europea. Sus ideas acerca de la legitimidad política, la restricción del sufragio o los derechos del hombre, se acercan mucho más a las de otros publicistas mexicanos de su época, liberales y conservadores por igual¹¹⁴. El carácter verdaderamente polémico de toda su obra, y el que le consagró como paladín intelectual de la reacción, nace de su defensa de los derechos y libertades de la Iglesia. Lo curioso del caso es que el constitucionalismo mexicano no nació como un programa político secular, ajeno a la tradición católica mexicana. Todas las constituciones partían de una invocación a Dios y reafirmaban expresamente la identidad católica de la

¹¹³ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, pp. 200 y 201. Es probable que Munguía haya tomado esta idea de la escuela krausista, o bien pudo haber tenido en mente la Ley del 27 de enero de 1846, redactada por Lucas Alamán. De acuerdo con esta ley, el Congreso se constituiría por 160 diputados, representantes de la propiedad rústica y urbana, la minería, la industria manufacturera, las profesiones literarias, la magistratura, la administración pública, el clero y el ejército. Al respecto, véase Daniel Moreno, «Un Congreso extraordinario de tipo corporativo (1846)», en *Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 114, septiembre-diciembre de 1979, pp. 981-1000.

¹¹⁴ En el mismo sentido, Beatriz Urías comenta que «los primeros liberales coincidieron con los conservadores en una serie de puntos fundamentales. Primero, el rechazo a la igualdad como principio de gobierno y de organización social, que en ambos se manifestó como una tendencia a la restricción del sufragio. Segundo, la idea de que la propiedad era la base para la participación en la vida pública». *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*, México, UNAM, 1996, p. 140.

nueva nación. Es posible afirmar incluso que estos fundamentos católicos de la cultura mexicana fueron los que permitieron «articular las estructuras mentales de la sociedad en torno al nuevo constitucionalismo»¹¹⁵. El mismo Munguía sostenía firmemente que la religión es «el único poder capaz de hacer entrar en su círculo inmenso» a «todos los elementos morales de un pueblo», y la Iglesia la única institución capaz de «imprimir un movimiento regular, progresivo y estable al espíritu nacional»¹¹⁶. Pocos liberales hubieran disentido de esta afirmación, y prueba de ello era su deseo de intervenir activamente en la marcha de los negocios eclesiásticos. ¿En dónde se encuentra, pues, el rasgo distintivo de la obra que estamos comentando?

4. *La Iglesia, societas perfectas supernaturalis*

México nació a la vida independiente como un estado soberano donde la religión católica, apostólica y romana sería la única, «sin tolerancia de otra alguna». Soberanía y catolicismo aparecían en el Plan de Iguala como dos ideales que podrían fácilmente coexistir, y en aquel entonces a nadie le parecía concebible un divorcio entre las potestades secular y religiosa, tal como de hecho sucedió a partir de la reforma liberal. Las dificultades, sin embargo, comenzaron a manifestarse ya en octubre de 1821, cuando a pregunta expresa de Iturbide, el arzobispo de México y su cabildo declararon que el patronato eclesial, concedido por la Santa Sede a los reyes de España, había cesado con la Independencia¹¹⁷. Este asunto del patronato

¹¹⁵ Antonio Annino, «El primer constitucionalismo mexicano, 1810-1830», en Marcello Carmagnani, Alicia Hernández y Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América. III. Los nudos 2*, México, El Colegio de México / FCE, 1999, p. 188.

¹¹⁶ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo III, p. 210.

¹¹⁷ Marta Eugenia García Ugarte, «Tradición y modernidad (1810-1840)» en Renée de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*, México, CIESAS, 2005, p. 50. El *derecho de patronato* es una vieja institución canónica. En su sentido original, este derecho de presentar ministros idóneos para la Iglesia se otorgaba a todo aquel que, a su costa, hubiera erigido y dotado iglesias en zonas ganadas para el cristianismo. Concedido a la Corona

generó innumerables discusiones y antagonismos, toda vez que los primeros gobiernos nacionales asumieron que el nuevo Estado había heredado este derecho de su antecesor, como una prerrogativa inherente a su soberanía. Frente a estas pretensiones encontradas, y a la espera de un nuevo acuerdo con la Santa Sede, la actitud que prevaleció fue la de buscar fórmulas prácticas de compromiso y cooperación, que permitiesen a la Iglesia convivir con el Estado, sin afectar sus respectivos derechos y ámbitos de competencia. La oposición abierta y frontal sólo llegó a darse en 1833, durante el primer experimento reformista de Valentín Gómez Farías, y el triste final de aquel gobierno —disuelto por el presidente Santa Anna, en respuesta al levantamiento general de 1834— hizo patente que ninguna solución radical o unilateral podría dar feliz término a la disputa.

Lo cierto es que al margen del debate ideológico, el nuevo Estado mexicano sí llegó a ejercer virtualmente el patronato, con la cooperación tácita de cabildos y autoridades eclesiásticas¹¹⁸. Los primeros obispos del México independiente fueron promovidos ante la Santa Sede por el gobierno nacional, y el Estado ejerció no pocas veces el pase sobre los breves, rescriptos y bulas pontificias. La Iglesia toleraba ésta y otras intervenciones en su vida interior, en parte porque no tenía otra alternativa, y en parte porque así quedaba garantizada la unidad católica de la nación y la preeminencia de los valores sociales cristianos. Por desgracia, este escenario de concor-

española en el siglo XVI, ésta fue «amplificándolo y extendiéndolo a competencias progresivamente mayores». A finales del siglo XVIII, el Real Patronato abarcaba una serie muy amplia de facultades «regias», tales como la selección de los candidatos al episcopado, la recaudación de los diezmos, la fijación de los límites de las diócesis, el *pase regio*, los «recursos de fuerza», etc. Alberto de la Hera, «El gobierno de la Iglesia indiana», en Ismael Sánchez Bella, Alberto de la Hera y Carlos Díaz Rementería, *Historia del derecho indiano*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, pp. 251-294.

¹¹⁸ Rosa María Martínez de Codes, «La contribución de las Iglesias locales a la rehabilitación financiera de México. Del compromiso al enfrentamiento, 1824-1854», en *La supervivencia del derecho español en Hispanoamérica durante la época independiente*, México, UNAM, 1998, p. 380; véase también Marta Eugenia García Ugarte, Marta Eugenia García Ugarte, «Tradición y modernidad...» y Brian Connaughton, «La Secretaría de Justicia y Negocios Eclesiásticos y la evolución de las sensibilidades nacionales: una óptica a partir de los papeles ministeriales, 1821-1854», en Manuel Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX...*, 127-147.

dia y equilibrio no podía durar demasiado. La crítica situación económica del país hizo de la riqueza eclesiástica el medio preferido para solventar las necesidades inmediatas del erario público. El historiador Moisés Guzmán calcula que, tan sólo entre 1836 y 1841, la diócesis de Michoacán proporcionó al gobierno departamental una suma global de 64,155 pesos, equivalentes al cuarenta por ciento de los ingresos decimales para dicho período¹¹⁹. La constante sangría de recursos, obtenidos mediante préstamos, libranzas y contribuciones directas, fue llevando a una reducción drástica de los ingresos eclesiásticos, a la cual debe sumarse un creciente número de restricciones a la enajenación de bienes del clero, la cual no podía hacerse sin licencia expresa del supremo gobierno. Los prelados no opusieron resistencia a estas medidas, hasta que en 1847, en plena guerra con los Estados Unidos, un nuevo gobierno radical, al mando de Gómez Farías, resucitó el viejo proyecto de sanear la hacienda nacional mediante la desamortización de los bienes eclesiásticos¹²⁰. Este momento marcaría el fin del precario equilibrio alcanzado durante los años anteriores.

El 11 de enero de 1847 se publicó una ley que autorizaba al gobierno federal a procurarse hasta 15 millones de pesos «hipotecando o vendiendo en subasta pública bienes de manos muertas», a efecto de hacer posible la defensa del territorio mexicano. Aunque esta ley fue expedida en una situación de emergencia, el cabildo metropolitano y los obispos de Michoacán, Guadalajara y Puebla no tardaron en elevar sus airadas protestas al gobierno. Según el obispo michoacano, Juan Cayetano Gómez Portugal, lo que estas representaciones buscaban no era conservar intacta la riqueza de la Igle-

¹¹⁹ Moisés Guzmán Pérez, *Las relaciones clero-gobierno en Michoacán durante la administración episcopal de Juan Cayetano Gómez de Portugal, 1831-1850*, tesis para obtener el grado de maestro en Historia, México, UNAM, 1998, p. 139. Mi cálculo de los ingresos decimales entre 1836 y 1841 es aproximado. A principios de la década de los treinta, la diócesis percibía 130,000 pesos anuales por este concepto. En 1833, sin embargo, se suprimió la coacción civil para el pago de diezmos. Según Munguía, esta reforma provocó que la renta decimal disminuyera a una quinta parte de lo que antes producía (véase nota 171). Así, *caeteris paribus*, la diócesis debió haber percibido cerca de 156,000 pesos en el período apuntado.

¹²⁰ Faustino A. Aquino, «La postura oficial del clero mexicano ante el decreto de incautación de bienes eclesiásticos del 11 de enero de 1847», en *Historias*, 35, Octubre 1995-Marzo 1996, p. 106.

sia. Ésta ya había contribuido en numerosas ocasiones al sostenimiento del Estado y de todos los necesitados, y en esta ocasión no faltaría a sus deberes con la patria. Lo que estaba en juego con la ley del 11 de enero era algo distinto, una verdadera cuestión de principio: el respeto a la soberanía, libertades e independencia de la Iglesia. En efecto, lo que estaba haciendo el gobierno mediante la ley cuestionada no era únicamente allegarse una serie de recursos que le eran indispensables en ese momento. El verdadero problema era que, al ordenarse la intervención de los bienes eclesiásticos, se estaba asumiendo como legítimo un derecho que el Estado no podía tener jamás: el derecho a disponer libremente de los bienes de la Iglesia, sin la anuencia expresa de esta última. Por eso el de Gómez Farías era un decreto «inmoral» e «incendiario», que abría «un cisma en la sociedad» y hacía «estremecer a los propietarios»¹²¹. La ley no llegó a aplicarse, pues el imprescindible Santa Anna la derogó el 27 de marzo, pero los términos de la futura disputa entre la Iglesia y el Estado ya estaban anunciados. No es de sorprender, por tanto, que en julio de 1847 el mismísimo Pío IX dirigiese al obispo Gómez Portugal una efusiva carta de agradecimiento, en recompensa por su celo pastoral y por su sabia e intrépida defensa de «la causa de Dios y de la Iglesia»¹²².

Nuestro rector del seminario de Morelia, don Clemente de Jesús Munguía, fungía por aquellas fechas como canónigo, provisor y vicario general del obispado de Michoacán. En el ejercicio cotidiano de dichas funciones, y en su calidad de representante de la diócesis frente al gobierno federal (durante abril y mayo de 1847), Munguía pudo constatar de primera mano la progresiva disminución del patrimonio eclesiástico y la cada vez mayor voracidad del Estado mexicano. Es comprensible, entonces, que una de sus mayores preocupaciones intelectuales consistiera en dar un soporte teórico a la postura asumida por el obispo Gómez Portugal en su protesta contra la ley del 11 de enero. La tarea no era sencilla: había que sostener a cualquier costo la independencia jurídica de la Iglesia, sin lle-

¹²¹ Moisés Guzmán, *Las relaciones clero-gobierno en Michoacán...*, pp. 221-227.

¹²² Marta Eugenia García Ugarte, «Modelo de vida episcopal: Juan Cayetano Gómez de Portugal Solís. Obispo de Michoacán (1783-1850)», en Manuel Ramos (coord.), *Camino a la Santidad, siglos XVI-XX*, México, Con-dumex, 2003, pp. 391-392.

gar a proponer la separación absoluta del Estado. Y al hacerlo, tenía que superar costumbres y tradiciones que venían de tiempos coloniales, y que atribuían al Estado una incuestionable potestad para regular el funcionamiento administrativo y económico de la Iglesia, aún sin la aquiescencia de la Santa Sede. En otras palabras, se trataba de hallar nuevos fundamentos para una relación que venía de antaño; fundamentos que debían ser acordes al espíritu de los tiempos, salvaguardando los derechos legítimos de la Iglesia frente a la invocación de «conjeturas históricas» y «tradiciones interrumpidas». Munguía encuentra este asidero, nuevamente, en el paradigma ilustrado del derecho natural, aunque recurre también —contra toda coherencia doctrinaria— a la escuela histórica alemana y a los escritos de un gran pensador liberal mexicano, Juan Bautista Morales.

Apuntamos antes que Munguía cita en numerosas ocasiones a Jakob Anton von Zallinger, un jesuita alemán del siglo XVIII. Este dato nos ofrece una pista interesante. El padre Zallinger fue profesor de derecho canónico en la universidad de Augsburgo por casi treinta años, y también se desempeñó como consejero en asuntos germánicos del papa Pío VII¹²³. Su obra principal, *Institutionum juris naturalis et ecclesiastici publici*, publicada por vez primera en 1784 y reimpressa en Roma en 1832, se enmarca en una corriente canonística denominada *derecho público eclesiástico*. Esta corriente, de marcado carácter apologético, perseguía una fundamentación «neutra» del derecho canónico, precisamente a partir de categorías del derecho natural racionalista. Así, adoptando los principios de Grocio y Puffendorf, esta escuela afirmaba que «la Iglesia no era una sociedad en sentido impropio, invisible, ajurídica, imperfecta, sometida a la jurisdicción estatal; sino una sociedad perfecta, soberana en su orden, independiente y autónoma, capaz de dictar verdaderas normas jurídicas para la consecución de su fin social»¹²⁴. Siendo una sociedad jurídica perfecta —añaden los autores de esta escuela— la Iglesia es también una institución de origen divino, cuyas metas,

¹²³ Michael Ott, «Jacob Anton Zallinger zum Thurn», en <http://www.newadvent.org/cathen/15745d.htm>

¹²⁴ Javier Hervada y Pedro Lombardía, *El derecho del pueblo de Dios. Hacia un sistema de derecho canónico*, I, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1970, p. 201. Véase también Carlos Salinas Aranedá, «Una aproximación al derecho canónico en perspectiva histórica», en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XVIII, 1996, pp. 329 y 330.

funcionamiento y características no están sujetas a la arbitrariedad propia de los pactos y leyes humanas. Las autoridades eclesiásticas, al igual que las estatales, ejercen su autoridad con una triple potestad, legislativa, judicial, y ejecutiva, pero al hacerlo se orientan exclusivamente por los fines y reglas dispuestos por su Divino Fundador¹²⁵.

La sección sexta de la tercera parte del *Derecho natural* de Munguía comienza asentando una serie de principios que coinciden puntualmente con los postulados por la escuela del derecho público eclesiástico. La Iglesia, dice Munguía, reúne los «cuatro atributos constitutivos» de una sociedad visible, esto es, un «conjunto de individuos, relaciones mutuas, leyes y gobierno». Estos elementos se manifiestan en una comunidad de fieles que profesan una misma fe y participan de los mismos sacramentos, ligados entre sí por «relaciones íntimas y esenciales», sujetos al Evangelio y al «gran cuerpo de las leyes canónicas unánimemente obedecidas en la Iglesia universal», y gobernados por una «jerarquía santa y gloriosa, que se nos muestra en el gran cuerpo del sacerdocio católico»¹²⁶. Al ser una verdadera sociedad, visible y perfecta, la Iglesia tiene un Derecho propio que no puede confundirse con aquél de la sociedad civil: los católicos «ven en la Iglesia una institución divina, en la cual permanecen bajo el doble influjo de la ley cristiana y de su libertad propia»; y por ello «ningún gobierno humano puede atentar contra la sociedad que ellos forman, y a [la] que espontánea y libremente permanecen sometidos»¹²⁷. En síntesis, la Iglesia es una sociedad independiente y soberana «por su misma constitución»; «tiene su derecho de dar leyes, ejecutarlas y aplicarlas», así como «su erario peculiar y el dominio pleno que corresponde a la propiedad», y conserva por derecho cuanto «puede ser visto como elemento necesario de régimen, conservación y perfección»¹²⁸. A estas conclusiones puede llegar cualquiera «que usa bien del criterio histórico y político», aún «prescindiendo de toda religión»¹²⁹.

¹²⁵ Alberto de la Hera y Charles Munier, «Le Droit public ecclésiastique à travers ses définitions», en *Revue du Droit Canonique*, tomo XIV, no. 1, marzo de 1964, pp. 48-50.

¹²⁶ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, pp. 195-196.

¹²⁷ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, pp. 198 y 201.

¹²⁸ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, p. 204.

¹²⁹ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, p. 201.

Una vez asentados estos principios, Munguía procede a describir la constitución y gobierno de la Iglesia, aunque a partir de aquí su fuente ya no es la escuela de Zallinger, sino el *Manual de Derecho eclesiástico de todas las confesiones cristianas*, de Ferdinand Walter. Este canonista alemán, laico, fue profesor de jurisprudencia en la Universidad de Bonn desde 1822 hasta 1875, labor a la que añadió una intensa actividad política¹³⁰. Como docente e intelectual, Walter se distinguió por sus críticas a la intervención estatal en la vida eclesiástica, y por su tenaz defensa del primado jurisdiccional y doctrinal del Papa. Ambas posiciones, para ir más allá de un argumento meramente político, debían hallar su anclaje en la ciencia del derecho canónico, entendiendo ésta como algo más que una serie de máximas abstractas, inferidas apriorísticamente por la razón. El método de Walter recoge en su lugar las preocupaciones de la «escuela histórica alemana», centrada en la búsqueda del «Derecho efectivamente vivido», el radicado en el *Volkgeist*, el «espíritu del pueblo»¹³¹. A esta escuela le preocupaba el Derecho en cuanto es contingente, mudable e histórico, mas no con la finalidad de consagrar prácticas del pasado, sino al contrario: el estudio histórico de las instituciones permitiría apreciar su origen y razón de ser, haciendo así posible la distinción entre el verdadero derecho, el basado en los principios fundamentales de la Iglesia, y aquéllas costumbres y máximas «que pertenecen a otro orden de cosas, y que hace tiempo se hallan abandonadas y en desuso»¹³². No es difícil imaginar cuáles son las prácticas que, a juicio de Walter y Munguía, se ubicaban en uno y otro campo.

A lo largo de varios capítulos, Munguía enumera una serie de facultades y derechos que emanan directamente de la constitución

¹³⁰ Michael Ott, «Ferdinand Walter», en <http://www.newadvent.org/cathen/15543b.htm>; Carlos Salinas Arandeda, «Los textos utilizados en la enseñanza del Derecho canónico en Chile republicano», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, X, Universidad de Navarra, 2001, p. 266; y Carlo Fantappiè, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 198.

¹³¹ Javier Hervada y Pedro Lombardía, *El derecho del pueblo de Dios...*, pp. 203-206.

¹³² Ferdinand Walter, *Manual de Derecho Eclesiástico de todas las confesiones cristianas*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845, p. XI.

de la Iglesia, y que por lo mismo corresponden exclusivamente a esta última. En principio, la Iglesia tiene una jurisdicción plena «en la conservación y enseñanza de la doctrina, en la distribución de la gracia por medio del sacrificio, los sacramentos y la práctica solemne del culto, y en la disciplina general y particular establecida y conservada por medio de los fieles»¹³³. Esta jurisdicción plena se ejerce por las distintas autoridades que conforman la jerarquía eclesiástica, y en particular por los obispos y el Papa. A los primeros corresponde la autoridad legislativa en los negocios de su diócesis, la enseñanza dogmática de los fieles, el derecho a conceder dispensas, la jurisdicción contenciosa y disciplinaria en lo espiritual, la vigilancia sobre los institutos eclesiásticos, «la formación, empleo y distribución» del clero, la administración de los bienes de la Iglesia y la recaudación de sus rentas¹³⁴. El vicario y provisor Munguía no deja lugar a dudas respecto a este último punto, adelantando así una de las mayores polémicas de su obispado:

Corresponde por lo mismo al gobierno eclesiástico el derecho de exigir los diezmos y primicias, los réditos de los capitales pios, o estos mismos, determinar las obviaciones que llaman parroquiales, según las circunstancias, los tiempos y las costumbres establecidas; vindicar la renta y propiedad eclesiástica y defenderla de los ataques que se las hagan; distribuirla, por último, en sus respectivos objetos de aplicación¹³⁵.

Munguía atribuye al Pontífice romano la supremacía de la jurisdicción eclesiástica. En falta de concilios ecuménicos, es el Papa la única autoridad universal para la Iglesia, y el garante de «la conservación de la unidad del dogma y de la moral». Sus facultades incluyen la institución y supresión de fiestas generales, la dirección suprema de las misiones, la potestad para convocar concilios ecuménicos, las beatificaciones y canonizaciones, la autorización de órdenes religiosas y el establecimiento de estudios superiores eclesiásticos «que pretenden gozar de autoridad universal científica en la Iglesia». Tiene asimismo el derecho a sentenciar en última instancia, y a intervenir aún en asuntos estrictamente locales, tales

¹³³ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, pp. 236 y 237.

¹³⁴ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, pp. 255 y 278

¹³⁵ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, p. 279.

como la «confirmación, traslación y deposición de obispos, la erección, traslación, unión y división de obispados, las absoluciones y dispensas de orden superior». Citando a Walter, Munguía afirma que varios de estos derechos estaban anteriormente radicados en autoridades intermedias, como los metropolitanos, los concilios provinciales y los patriarcas, pero «fueron atribuyéndose a los Papas a medida que el desarrollo de la constitución eclesiástica pedía mayor concentración en los negocios»¹³⁶. El ultramontanismo de Munguía (y de Walter) no supone sin embargo la entronización de un déspota:

Es pues el Papa la primera autoridad en la Iglesia, que de nadie depende, y a nadie sino a Dios y a su conciencia debe dar cuenta de su administración. Pero su dignidad le impone la ley de usar de su poder como un padre tierno y sólo en beneficio de la cristiandad. Son lícitas, por consiguiente, las quejas humildes contra su administración, y hasta la resistencia interior en caso de una injusticia notoria¹³⁷.

Una cuestión bastante difícil y polémica era la relacionada con el «poder temporal» de los Pontífices. En México, «ultramontano» era en gran medida un insulto político, pues además de referirse genéricamente a un poder extralimitado de los Papas, se asociaba con el breve apostólico *Etsi iam diu* (1824), en el que León XII había condenado las guerras independentistas americanas. En su formulación más extrema, la de Joseph de Maistre, el ultramontanismo postulaba un orden internacional de monarcas temporales, soberanos y absolutos, sometidos únicamente a la infalible autoridad espiritual del sucesor de Pedro¹³⁸. Munguía no aborda este tema en su *Derecho natural*, pero hizo explícita su posición en un *sermón de acción de gracias*, predicado en la Catedral de Morelia el 30 de junio de 1850, con motivo del regreso de S.S. Pío IX a Roma. En dicho sermón, Munguía no presenta al Papa como el único contrapeso de una divina monarquía absoluta, tal como había hecho De Maistre. Para nuestro sacerdote michoacano, la «santa religión» es «amiga de todas las sociedades bajo cualquiera de sus formas legítimas»,

¹³⁶ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, p. 251.

¹³⁷ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, p. 250.

¹³⁸ Antonio Truyol y Serra, «Presentación», en Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Editorial Tecnos, 1990, pp. XIV y XV.

sean monárquicas o republicanas¹³⁹. No es una teocracia universal la que Munguía tiene en mente. En lo que sí insiste, es en la necesidad de conciliar los mandamientos de Dios con las leyes humanas, pues al ignorar los primeros sólo se consiguen «oposiciones en las ideas, choques en los intereses y anarquías en la sociedad»¹⁴⁰. El poder temporal que ejercen los Papas en los Estados Pontificios, dice Munguía, es una «institución providencial», en tanto sirve de expresión concreta, modelo y «representación social» de este ideal católico, una institución que se ha mantenido a través de los siglos porque concilia la soberanía del Estado con la plenitud del principio religioso:

¿Cuál es, pues, católicos, la garantía permanente del orden en la sociedad moderna? Una institución visible, constante, donde veamos la esencia física, la reunión actual de los elementos constitutivos de una sociedad, una, universal, verdadera, justa, ordenada, constituida en suma; una institución donde soberanamente, esto es, con la plenitud interior y exterior de la independencia y de la libertad social, viva y reine el principio católico y el elemento de la unidad política. ¿Dónde hallar esta institución? [...] En la doble representación de esa silla que pasa alternativamente del Vaticano a San Pedro: allí está, y no puede estar en otra parte¹⁴¹.

Al cabo de esta exposición de los cimientos jurídicos de la Iglesia, el Estado no conserva ningún derecho importante, y sí un cúmulo de obligaciones frente a la comunidad eclesial. Munguía menciona estos deberes en el *Derecho natural*, y desarrolla ampliamente su contenido en un breve tratado sobre *El culto, considerado en sí mismo y en sus relaciones con el individuo, la sociedad y el gobierno* (1847). El punto de partida, por extraño que parezca, es la libertad de conciencia. La religión, dice Munguía, «no tiene otro poder que el de la verdad, ni otro camino, para dominar la creencia y sostener

¹³⁹ Clemente Munguía, «SERMÓN de acción de gracias. Predicado en la Santa Iglesia Catedral de Morelia, en la solemne función que se hizo el 30 de junio de 1850, con motivo del regreso de N. SS. P. Pío IX a Roma», en *Sermones del Arzobispo de Michoacán, Doctor Don Clemente de Jesús Munguía*, México, Imprenta de Mariano Villanueva, 1864, p. 400.

¹⁴⁰ Clemente Munguía, «SERMÓN de acción de gracias...», p. 406.

¹⁴¹ Clemente Munguía, «SERMÓN de acción de gracias...», p. 409.

los espíritus, que el del convencimiento de su carácter divino y la persuasión íntima de que fuera de ella no puede encontrarse la felicidad»¹⁴². El Estado, por lo tanto, no puede imponer una religión a sus súbditos, y si olvidando este principio los gobiernos temporales intentasen «avasallar la conciencia» o pronunciarse «sobre la validez o nulidad de los actos jurisdiccionales o ministeriales del sacerdocio, su acción sería heterogénea, tiránica y aún ridícula»¹⁴³. Los fieles conservan así una libertad esencial frente al Estado, y éste se encuentra obligado en todo momento a respetar la autonomía y derechos de su comunidad. Este principio se deriva de la propia ley natural: siendo la Iglesia una sociedad visible, «el poder temporal no puede rehusar al espiritual cuanto por Derecho de gentes un Estado político debe conceder a otro Estado». La comunidad y los fieles, a fin de cuentas, actúan en el mundo como una sociedad constituida, integrada por hombres y ciudadanos. Negarles sus derechos civiles y políticos supone un atentado a los principios elementales de la constitución social. Esto es particularmente notorio tratándose de la propiedad:

Para negar la propiedad de los bienes del clero es necesario negar a la Iglesia su carácter social, a una sociedad constituida su soberanía y su independencia, a ésta y aquélla su dominio sobre las cosas que legítimamente le son transmitidas, a los eclesiásticos su naturaleza de hombres, a los propietarios su facultad libre de disponer, a la propiedad sus ideas esenciales y constitutivas; es necesario pasar por todo y sobre todo¹⁴⁴.

Ahora bien, abogar por la independencia eclesiástica no implica necesariamente sostener la indiferencia estatal en materia de religión. Es claro que Munguía no comulgaba con el ideal de «una Iglesia libre en un Estado libre». Al contrario, nos aclara, la Iglesia «se interesa mucho en la eficaz cooperación de la magistratura temporal». Sin ser esencial, ésta es útil y conveniente, pues contribuye sobremanera «a

¹⁴² Clemente Munguía, *Del culto considerado en sí mismo y en sus relaciones con el individuo, la sociedad y el gobierno. O sea, tratado completo de las obligaciones para con Dios*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847, p. 344.

¹⁴³ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, p. 209.

¹⁴⁴ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, p. 325.

conservar el orden y mejorar las costumbres»¹⁴⁵. En ausencia de un concordato entre ambas potestades, esta «cooperación» del Estado habría de regirse por un principio político elemental, acorde a la realidad sociológica del país: un pueblo *exclusivamente católico*, como el mexicano, merece por derecho un gobierno católico, respetuoso y protector de la Iglesia. Munguía revela a partir de aquí su interés por conservar la intolerancia religiosa, uno de los pilares que sostenían la relación entre la Iglesia y el Estado en México. En virtud de ella, el Estado se comprometía a proteger el ejercicio del culto católico, mediante «leyes sabias y justas», y a impedir el establecimiento de cualquier otra fe. Esta intolerancia religiosa, recogida por todas las constituciones mexicanas, mantenía vigente, en pleno siglo XIX, una noción medieval del soberano, representado como el defensor de la ortodoxia y el primer responsable ante Dios por la salvación de su pueblo. Munguía no invoca expresa o veladamente esta noción, pues el asumirla en su integridad supondría darle cabida a la reivindicación del patronato e incluso a pretensiones legitimistas. En su lugar sugiere, más astutamente, una serie de razones «modernas» para justificar la permanencia del catolicismo como religión de Estado. Así, para sorpresa de propios y extraños, Munguía funda su defensa de la intolerancia religiosa en los argumentos utilitarios de Juan Bautista Morales, el célebre periodista, abogado y ministro de la Suprema Corte, a quien muchos liberales «puros» reputaban como uno de los héroes de su causa¹⁴⁶.

En el México independiente, la propuesta de introducir la tolerancia de cultos tuvo resonancia en tanto fue asociada al interés por aumentar la inmigración extranjera. El colono europeo, preferentemente anglosajón, era visto por muchos criollos como el antídoto a la escasez de habitantes y a la degeneración social del país: el inmigrante sería un misionero de la modernidad, «embebido de un amor sin descanso por el trabajo», respetuoso de la autoridad y ejemplo de responsabilidad cívica¹⁴⁷. Esta panacea, a decir de algunos liberales,

¹⁴⁵ Clemente Munguía, *Derecho natural...*, tomo IV, p. 203 y 204.

¹⁴⁶ Sobre Juan Bautista Morales, véase el ensayo de Rubén Ruiz Guerra, «Los dilemas de la conciencia: Juan Bautista Morales y su defensa liberal de la Iglesia», en Manuel Ramos (comp.), *Historia de la Iglesia en el siglo XIX...*, pp. 411-422.

¹⁴⁷ Dieter George Berninger, *La inmigración en México (1821-1857)*, México, Sep/Setentas, 1974, pp. 184 y 185.

no podría realizarse si el gobierno no garantizaba previamente la tolerancia religiosa. Ésta era conveniente, pues, no por su adecuación a una libertad humana elemental, sino por la gran *utilidad* que su introducción podía reportar a la economía y la cultura mexicanas. Abierto opositor a estos proyectos, Juan Bautista Morales publicó en 1833 una breve *Disertación contra la tolerancia religiosa*, organizada precisamente a partir del criterio de la utilidad. Para Morales, la obligación moral de aceptar la tolerancia de cultos estaba en función de las circunstancias concretas de cada pueblo. No era lo mismo introducirla en Estados donde históricamente habían coexistido cultos diversos, a proponerla para un país religiosamente «homogéneo», «católico puro», como México¹⁴⁸. En este último caso, la introducción de cultos «falsos» sólo traería discordias y apostasías, arriesgando de este modo la estabilidad social y la unidad religiosa de la nación, dos bienes cuyo valor sobrepasaba ampliamente a las ventajas económicas que pudiera traer consigo la llegada de inmigrantes extranjeros.

Munguía, al igual que Morales, afirma que la intolerancia religiosa es tiránica y antisocial cuando se impone a un pueblo en cuyo seno se profesan cultos distintos. En una situación así, la tolerancia civil no es «solamente un derecho del pueblo y una obligación del gobierno, sino una de las primeras garantías que deben quedar sólidamente consignadas en la constitución política del Estado»¹⁴⁹. La autoridad temporal, atenta al interés de la justicia, estará siempre obligada a favorecer a la única religión verdadera, la católica, mas debe hacerlo sin traspasar los límites de su poder. El avance de la fe no hace menos reprobables «la opresión de los súbditos, el odio del gobierno y el desconcierto de la sociedad»¹⁵⁰. Sin embargo, «cuando no hay más que una religión en el Estado y ésta es la católica, la cuestión cambia absolutamente de aspecto, y por lo mismo la intolerancia civil es uno de los primeros deberes del Gobierno»¹⁵¹. La tolerancia de cultos pone fuera de la inspección del sacerdocio «las doctrinas, las máximas y la conducta», y al hacerlo revierte contra el Estado «las tristes y funestas consecuencias del desenfreno en la discusión». El «mal ejemplo» de los libertinos y la «lectura de los

¹⁴⁸ Juan Bautista Morales, *Disertación contra la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1833, p. 22.

¹⁴⁹ Clemente Munguía, *Del culto...*, p. 362.

¹⁵⁰ Clemente Munguía, *Del culto...*, pp. 349 y 362.

¹⁵¹ Clemente Munguía, *Del culto...*, p. 368.

libros irreligiosos» terminan siempre, inevitablemente, en la prostitución de la sociedad y el derrocamiento de los gobiernos. Un pueblo católico, entonces, merece un gobierno que rinda honores y protección al sacerdocio, impidiendo la proliferación de «discursos, escritos o actos» que tiendan a poner en riesgo la supremacía y «unidad del culto verdadero»¹⁵². Munguía formula con precisión los términos de este *derecho* de la Iglesia mexicana:

El derecho de la Iglesia, derivado inmediatamente de las conquistas evangélicas, se extiende tanto como el número de los fieles que se han incorporado en su grey; y pues [como] en el caso presente este número corresponde con exactitud a la íntegra extensión del Estado, la Iglesia tiene un derecho incuestionable para regir exclusivamente a todo el Estado en el orden religioso, y por consiguiente, el Gobierno tiene un deber de apoyar con su autoridad, proteger con su influjo y respetar en su justicia el ejercicio pleno, libre y universal de este derecho¹⁵³.

Independencia sin separación, libertades para la Iglesia e intolancia religiosa: he aquí la aspiración esencial de Munguía. Esta aspiración era legítima, a su modo de ver, en tanto se ajustaba a los principios del derecho natural, al sano criterio de la razón y a las circunstancias históricas del pueblo mexicano. Negarle a la Iglesia sus libertades o su preeminencia social, no era más que una pretensión tiránica y violenta, a la que todo católico debía resistirse. Estas ideas hubieran podido quedarse en una mera expresión académica, novedosa y radical si se quiere, de una corriente intelectual al interior de la Iglesia mexicana. Pero estaban llamadas, al igual que su autor, a jugar un papel crucial en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX, un momento en que la Iglesia reclamó con mayor energía que nunca su autonomía frente al Estado.

5. *Y el Verbo se hizo carne (Jn 1, 14)*

Clemente Munguía fue nombrado obispo de Michoacán en el consistorio papal del 3 de octubre de 1850, a propuesta de su cabil-

¹⁵² Clemente Munguía, *Del culto...*, pp. 368, 391, 400, 404 y 414.

¹⁵³ Clemente Munguía, *Del culto...*, p. 395.

do diocesano y del gobierno de la república. Siguiendo un ritual que habían obedecido fielmente todos los prelados mexicanos, Munguía acudió al palacio de gobierno de Morelia el 16 de enero de 1851, a prestar un solemne juramento de obediencia a la Constitución, sin el cual no podría recibir sus bulas ni tomar posesión de su sede. Al escuchar una fórmula que le comprometía a sujetarse a las leyes «que arreglaren el Patronato de la Federación», Munguía respondió con una negativa que sorprendió a todos los asistentes a la ceremonia. Sus palabras de aquella mañana resumen la que sería su actitud invariable al frente de la Iglesia michoacana: no podía jurar, dijo, «porque esta fórmula compromete los derechos y libertades de la Iglesia». El escándalo suscitado por la negativa fue mayúsculo. A los pocos meses, Munguía publicó un manifiesto explicando las razones de su conducta, y el gobierno se vio obligado a aclarar que el derecho de Patronato «se entendía sólo como estaba fijado en la Constitución y las Leyes», es decir, según lo arreglase un futuro concordato con la Santa Sede¹⁵⁴. Una vez eliminadas las dudas de su conciencia, Munguía otorgó el juramento acostumbrado y pudo tomar posesión de su diócesis, siendo consagrado en la catedral de Morelia el 18 de enero de 1852.

El gobierno episcopal de Munguía dio comienzo con un escándalo que no era del todo imprevisible, pues finalmente sus palabras eran coherentes con las ideas que había sostenido como catedrático de jurisprudencia en el seminario. Su labor como obispo, de hecho, se ordenaría a partir de los principios anunciados en los capítulos más polémicos del *Derecho natural*. Esto lo comprendieron bien muchos liberales michoacanos, quienes temieron lo peor al enterarse de los sucesos en el palacio de gobierno. El 16 de abril de 1851, por ejemplo, los miembros del ayuntamiento de Puruándiro dirigieron una larga representación al presidente Mariano Arista, suplicándole que adoptara medidas enérgicas en el «grave negocio del señor Munguía»¹⁵⁵. A su parecer, este siniestro señor no era un sacerdote entregado al «interés espiritual de las almas», sino un político que había buscado sin tregua la victoria de sus «principios anti-republicanos», procurando con sus escritos e influencias «el tras-

¹⁵⁴ José Bravo Ugarte, *Munguía. Obispo y Arzobispo de Michoacán (1810-1868)*..., p. 55.

¹⁵⁵ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Justicia / Eclesiástico, tomo 112, fs. 351-362.

torno de la cosa pública y la ruina de las instituciones federativas». «Hombre enfermizo, débil y siempre encerrado en las paredes de un colegio», Munguía era sin embargo un grave peligro para la «causa pública». Su falsa mansedumbre cambiaría a la primera ocasión, pues sus «opiniones arraigadas» y sus «compromisos como jefe de partido» no le permitirían «ser obsecuente con los derechos de la Potestad Civil». Por el contrario, «por necesidad tendrá que desarrollar, contra las libertades políticas y contra las reformas que ha menester el país, toda la fuerza del poder mixto que va a recibir y levantará sobre nuestras cabezas las armas espirituales de que podrá disponer». Dejando a un lado las exageraciones, no carecían de un cierto talento profético las autoridades de Puruándiro.

El triunfo de la revolución de Ayutla (1855) llevó al gobierno nacional a una nueva generación de políticos liberales, más radical y combativa que las anteriores, decidida a transformar a México en una república moderna, secular, libre de costumbres e instituciones retrógradas, tales como la propiedad comunal, los fueros especiales, y la omnipresencia social de la Iglesia. Su programa de regeneración social se tradujo en una profunda reforma legislativa, misma que culminó en la Constitución Política de 1857. Encaminada a dismantelar el poder del clero en todas sus manifestaciones, la reforma provocó un alud de escritos y cartas pastorales dirigidas al supremo gobierno. Como observa Laura O'Dogherty, las primeras reacciones de los obispos traslucían «la convicción de que era posible alcanzar un acuerdo con las autoridades»¹⁵⁶. México había sido históricamente un Estado católico, y la renovación nacional podría lograrse —según los prelados más optimistas— sin afectar el marco esencial de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Hubo dos obispos, sin embargo, que no tardaron en adoptar una postura intransigente frente a la reforma liberal: el de Puebla, Pelagio Labastida, quien fue expulsado del país en mayo de 1856, y el «peligroso» pastor de la Iglesia michoacana, don Clemente de Jesús Munguía¹⁵⁷. Entre todos los prelados, Munguía fue por mucho el más prolífico en protestas, y el que expuso con mayor claridad los altos principios

¹⁵⁶ Laura O'Dogherty, «La Iglesia católica frente al liberalismo...»,

¹⁵⁷ Sobre Labastida, Marta Eugenia García Ugarte, «Church and state in conflict: bishop Labastida in Puebla, 1855-1856», en Susan Deans-Smith y Eric van Young, eds., *Mexican Soundings: Essays in Honour of David A. Brading*, en prensa.

e intereses que estaban en juego¹⁵⁸. La legislación reformista, a su juicio, contravenía expresamente los postulados fundamentales del derecho natural, e introducía un cisma entre el gobierno y la «constitución social» del país. La contradicción era palpable:

— La Ley de Administración de Justicia (22 de noviembre de 1855), mejor conocida como «Ley Juárez», atentaba contra el derecho canónico al considerar el fuero eclesiástico como un privilegio que podía ser concedido graciosamente al clero, según el interés de los gobiernos. Al ser la Iglesia una sociedad visible, soberana e independiente, no puede concebirse «sin un poder de dar, ejecutar y aplicar las leyes dentro de los límites de su objeto y según el fin de su institución: luego el derecho de juzgar a sus ministros emana directamente del mismo que la fundó, y no viene de otra parte».

— La «Ley Lerdo» o de Desamortización de Bienes de Corporaciones Civiles y Eclesiásticas, publicada el 25 de junio de 1856, importaba nada menos que «la abolición del derecho de propiedad». En efecto, la ley obligaba a la Iglesia a vender todas sus propiedades inmuebles no directamente relacionadas con el culto divino, e incapacitaba a las corporaciones para adquirir o administrar bienes raíces. Para Munguía, «lós bienes que la Iglesia posee son una propiedad suya, independiente de la voluntad de los gobiernos; y el derecho de adquirirlos, conservarlos y administrarlos nace, no de las concesiones del poder temporal, sino de la institución misma, de la razón social de la Iglesia católica». La propiedad corporativa era indispensable para mantener a los ministros del culto; negarle a éstos los medios necesarios para el desempeño de su misión implicaba desconocer un derecho natural, reconocido por todos los «pueblos civilizados».

— La Ley de Obvenciones Parroquiales, o «Ley Iglesias» (11 de abril de 1857), asumía una competencia legítima del Estado en un asunto que concernía solamente a la autoridad eclesiástica: la regulación de las cargas impuestas a los fieles por concepto de bautismos, amonestaciones, matrimonios y entierros. Para colmo, la ley

¹⁵⁸ Las representaciones, decretos y protestas de Munguía contra la reforma liberal se encuentran reunidas en su *Defensa eclesiástica en el obispado de Michoacán*, publicada en México en 1858, por la imprenta de Vicente Segura.

era «innecesaria», toda vez que en su diócesis no se cobraban «derechos ningunos a los pobres de solemnidad, ni en las parroquias, ni en la Secretaría del Gobierno Diocesano».

— La Constitución, por su parte, negaba el «origen divino del poder social», e ignoraba el «notorio» catolicismo de la nación mexicana. Siendo México un país exclusivamente católico, era forzoso que la educación fuese confesional, que hubiese censura para la manifestación y publicación de las ideas, y que se reimplantase la coacción civil para el cumplimiento de los votos religiosos. Asimismo, no era permisible una intervención de los poderes federales en materias de culto y disciplina externa, tal como lo establecía el artículo 123. Por último, la nueva ley fundamental estaba viciada en su origen, pues la convocatoria al congreso constituyente «excluyó al estado eclesiástico del derecho de votar y ser votado, y por lo mismo dejó a la religión y a la Iglesia sin representación legítima en la Cámara constituyente».

Las protestas del obispo Munguía, todas acompañadas de sanciones canónicas a quien obedeciera o jurase la nueva legislación, únicamente lograron radicalizar la postura de los liberales. Y no era para menos. Muchas autoridades pueblerinas de Michoacán y Guanajuato se toparon con una oposición tozuda a la aplicación de las leyes reformistas. Bastan dos ejemplos. Durante la misa mayor de un domingo de 1856, el párroco de Maravatío dio lectura a una carta pastoral de su obispo, en la cual se condenaba la desamortización de bienes eclesiásticos. Ofendido por tal atrevimiento, el subprefecto del lugar mandó arrestar al cura en su misma casa, lo que dio por resultado «que el pueblo se levantara contra las Autoridades, las cuales tuvieron que salir prófugas para evitar que los asesinaran como lo habían intentado»¹⁵⁹. En abril de 1857, un cura de la ciudad de Guanajuato se negó a darle acatamiento a la ley de obvenciones parroquiales, alegando la incompetencia del gobierno estatal en dicha materia. Los términos de su negativa son muy reveladores:

[...] no se ocultará a V.S. que la Santa Iglesia Católica, apostólica, romana, que profesan todos los Mexicanos, es una sociedad soberana e independiente, que tiene por lo mismo un Gobierno perfectamente establecido, tiene sus autoridades legítimas, sus leyes

¹⁵⁹ AGN, Justicia / Eclesiástico, tomo 179, f. 357.

canónicas, en suma, su disciplina general y particular [...] Tales antecedentes confirman que las reformas, en caso de que se crean necesarias, deben venir por acuerdo y por el conducto de la Iglesia, siendo de la autoridad civil sólo el deber de protegerla en cuanto necesite; por estas razones devuelvo a V.S. la ley y circular del 11 y 12 del corriente, que obedeceré y daré cumplimiento siempre que se me comunique por el conducto de mi Diocesano¹⁶⁰.

Manuel Doblado, gobernador del estado de Guanajuato, atribuía la obstinación de los curas a las incendiarias «sugestiones» del obispo Munguía. Este sedicioso prelado predicaba «a voz en cuello la desobediencia a las autoridades y la resistencia a un Gobierno legítimamente constituido», olvidando que «su misión es toda de paz y de caridad». Mientras no se le pusiera un límite, sería prácticamente imposible «reducir a los rebeldes» y darle a las leyes «el acatamiento debido»¹⁶¹. La gravedad de la situación, sin embargo, no se limitaba a las fechorías de unos cuantos curas indisciplinados. Para el Magistrado Presidente del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Michoacán, don Manuel Teodosio Alvérez, la actitud asumida por el obispo suponía un ultraje inaceptable a la soberanía de la nación. Lo que sus protestas en realidad estaban disputando, según el magistrado, era una facultad primaria y fundamental, la misma que Munguía ya se había arrogado al escribir su *Derecho natural*. Ésta era la autoridad para definir e interpretar, válidamente, el contenido de las leyes. ¿Podía ser «la delicada conciencia de nuestros pastores» la «base inalterable de la legislación mejicana, de las disposiciones del poder ejecutivo general y particular, y de las sentencias de los tribunales»?¹⁶². En sus *Reflexiones sobre los decretos episcopales* (1857), el magistrado Alvérez niega rotundamente esta posibilidad. Si los obispos tuviesen la facultad de declarar «la licitud o ilicitud de las leyes civiles», estos se convertirían en «legisladores universales», lo cual era un «manifiesto absurdo». «Declarar cuál es el sentido de la Constitución mejicana», añade, corresponde

¹⁶⁰ AGN, Justicia / Eclesiástico, tomo 15, fs. 135 y 137.

¹⁶¹ AGN, Justicia / Eclesiástico, tomo 15, fs. 132 y 139; tomo 181, fs. 475 y 476.

¹⁶² Manuel T. Alvérez, *Reflexiones sobre los decretos episcopales que prohíben el juramento constitucional. Tercera parte, en la que se hacen explicaciones importantes*. México, Tipografía de N. Chávez, 1857, p. 48.

al «Soberano Congreso por interpretación auténtica, y por la usual, es propio del gobierno y de los tribunales superiores». Los furiosos ataques del obispo a la Constitución resultaban ser entonces «una verdadera usurpación de [la] soberanía»¹⁶³. Su brillante alegato concluye con una pregunta dramática:

Y una nación tan fiel, tan franca, tan generosa, ¿merece que sus obispos le anulen su Constitución con un rasgo de pluma, humillen a sus altos funcionarios, les exijan la retractación formal y pública del juramento constitucional que en nada ofende a la religión y a la Iglesia, que es una garantía de la observancia de la ley fundamental, en que fija su suerte actual, su porvenir, su paz y su felicidad?¹⁶⁴

La respuesta era claramente que no. Es más, si el peligro para la patria se encontraba en las ideas revolucionarias de un prelado, era indispensable abortarlas en su origen. Munguía fue desterrado de su diócesis y permaneció confinado en Coyoacán desde 1856 hasta 1860. El propósito de tal medida, sobra decirlo, era impedir que sus instrucciones personales agitasen —aún más— a los curas de Michoacán y Guanajuato. Pero a los liberales les pareció este castigo insuficiente: había que hacer algo con la escuela en la que se enseñaban las peligrosas doctrinas del obispo. El 14 de enero de 1857, el gobierno michoacano retiró el reconocimiento oficial a los estudios de jurisprudencia realizados en las instituciones eclesiásticas, decretando que sólo se reputarían legales los cursos que se hicieren en el primitivo y nacional Colegio de San Nicolás de Hidalgo¹⁶⁵. Dos años más tarde, el 12 de mayo de 1859, las tropas del general Epitacio Huerta ocupaban las majestuosas instalaciones del Seminario Tridentino de Morelia, considerado hasta entonces como uno de los mayores orgullos intelectuales del estado. Su magnífica

¹⁶³ Manuel T. Álvarez, *Reflexiones sobre los decretos episcopales que prohíben el juramento constitucional* (1.^a parte), México, Tip. de N. Chávez y comp., 1857, pp. 4 y 6. Véase también la *Segunda parte, en la que se responde a las objeciones*, México, Tip. de N. Chávez, 1857, pp. 10 y 15.

¹⁶⁴ Manuel T. Álvarez, *Reflexiones sobre los decretos episcopales...*, primera parte, p. 21.

¹⁶⁵ *Recopilación de leyes, decretos, reglamentos y circulares expedidas en el estado de Michoacán. Formada y anotada por Amador Coromina, oficial 4º de la Secretaría de Gobierno. Tomo XIII. De 25 de enero de 1853 a 30 de junio de 1857*, Morelia, Imprenta de los hijos de I. Arango, 1887, p. 60.

biblioteca fue confiscada, sus fondos se aplicaron al colegio civil de San Nicolás, y sus aulas se transformaron en oficinas gubernamentales. Epitacio Huerta justificó la clausura del Seminario como una respuesta merecida a la «insolente audacia» de sus ocupantes:

El colegio Seminario de esta ciudad, uno de los primeros establecimientos del clero en la República, y que tantos intereses tenía creados en su favor fuera y dentro del Estado, después de haber servido en algún tiempo de plantel de ilustración aunque incompleto y vicioso, hacía diez años que se había convertido en un foco permanente de conspiraciones contra la autoridad civil, en el centro de las más audaces maniobras contra la libertad y el progreso, y en la fuente de donde manaban las doctrinas más disolventes y antisociales. La celebridad de que gozaban los principales directores de dicho establecimiento le había dado un prestigio inmenso, y muchas veces tuvo la audacia de presentarse frente a frente de la autoridad, desafiándola con insolente audacia¹⁶⁶.

Enemistado con todos los gobiernos liberales, el obispo Munguía pasó a la historia como el cabecilla intelectual de la reacción, su «jefe de partido». Esta acusación no era del todo infundada, pues los mismos conservadores enaltecían al prelado michoacano como uno de los suyos. En una carta fechada el 22 de diciembre de 1851, unos días antes de que don Clemente tomase posesión canónica de su diócesis, el joven Antonio Morán, un miembro notable del partido conservador en Morelia, le comentaba a don Ignacio Aguilar y Marocho su entusiasmo por la consagración del nuevo obispo. Este acontecimiento tan esperado era un suceso muy «grato a los buenos michoacanos, a los buenos católicos, a los buenos amigos del Ilustre Prelado, y a los buenos conservadores»¹⁶⁷. La estima que estos últimos tenían por Munguía se hizo pública cuando el obispo michoacano fue convocado para presidir el Consejo de Estado, un órgano consultivo creado durante la dictadura del general Santa Anna. Poco tiempo después de la muerte del ministro Lucas Ala-

¹⁶⁶ *Memoria en que el C. General Epitacio Huerta dio cuenta al Congreso del Estado del uso que hizo de las facultades con que estuvo investido durante su administración dictatorial, que comenzó en 15 de febrero de 1858 y terminó en 1º de mayo de 1861*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1861, p. 50.

¹⁶⁷ Archivo Condumex, fondo XIX, Carpeta: 2-4, legajo: 162.

mán, acaecida el 2 de junio de 1853, Munguía solicitó una licencia temporal a su cargo público, a fin de atender varios negocios de su diócesis¹⁶⁸. El obispo no regresó al Consejo, pero mantuvo una relación estupenda con el gobierno central, y en particular con el ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, el conservador Teodosio Lares. Gracias a éste pudo recuperar una hacienda que se encontraba en litigio, asegurar la posesión del antiguo colegio jesuita de San Javier, y dar inicio a nuevos proyectos misioneros en los pueblos indígenas de su jurisdicción¹⁶⁹. Pese a todo, Munguía no cedió en sus pretensiones de mantener a una Iglesia independiente del Estado a cualquier costo.

Uno de los anhelos más caros a todos los gobiernos mexicanos había sido la celebración de un concordato con la Santa Sede, que diera feliz término a la espinosa controversia sobre el patronato. El general Santa Anna, a los pocos meses de iniciar la dictadura, dio instrucciones a su enviado en la corte de Roma para que este acuerdo se celebrase a la brevedad posible. Su gobierno integró asimismo una comisión especial, encargada de discutir cada uno de los asuntos que involucraría el futuro concordato. El delegado apostólico, monseñor Luigi Clementi, apoyaba estos trabajos, pues en su opinión la Iglesia debería relacionarse con el Estado en el marco de una regulación expresa, sin basarse únicamente en «principios abstractos». Su posición, sin embargo, no era compartida por todos los prelados mexicanos. Mientras Clementi sostenía que un concordato era conveniente, necesario y útil, algunos obispos mantuvieron sus reservas, temerosos de que la Iglesia perdiera su libertad e independencia¹⁷⁰. El obispo de Michoacán, en su calidad de Consejero de Estado, fue llamado a participar en las tareas de la comisión. Su juicio al respecto no debe sorprendernos: Munguía hizo todo lo posible por impedir la celebración de un concordato entre el gobierno de Santa Anna y el papa Pío IX. En una carta confidencial, fechada

¹⁶⁸ Carmen Vázquez Mantecón, *Santa Anna y la encrucijada del Estado. La dictadura: 1853-1855*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 62-65.

¹⁶⁹ AGN, Justicia / Eclesiástico, tomos 19, 169, y 170.

¹⁷⁰ Despacho del delegado apostólico, 1 de agosto de 1853. Archivo de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, Ciudad del Vaticano (en adelante AA. EE. SS.), Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 619, fs. 91 y 97.

el 1º de mayo de 1855, Munguía expuso las razones que motivaban su oposición. El concordato nunca se celebró, pues el gobierno de Santa Anna cayó el 9 de agosto de ese mismo año, pero es interesante asomarnos a este documento que hasta la fecha ha permanecido inédito¹⁷¹.

A diferencia de otros escritos suyos, esta carta no invoca principios teóricos, y sí elabora una lectura de la historia mexicana reciente. En opinión de Munguía, México era «por su catolicismo, piedad y religiosidad singular del pueblo, la perla preciosa que la Iglesia tiene en el Nuevo Mundo». Este gran tesoro, por desgracia, se encontraba amenazado. Su situación real presentaba un «cuadro lastimoso»: «incertidumbre radical», «conatos diversos para que Méjico se constituya de algún modo, revoluciones incesantes, triunfos pasajeros, reacciones y caídas: he aquí nuestra historia». En estas circunstancias, la Iglesia había permanecido firme gracias a su independencia de los gobiernos temporales, y a «su dependencia exclusiva de Roma». Munguía cita en su apoyo el tomo V de la *Historia de Méjico* de Lucas Alamán:

En medio de un trastorno tan completo de todos los elementos de la sociedad, lo único que ha permanecido inmutable, es la Iglesia, *esto debido a que ni el Congreso ni el Gobierno* han podido poner mano en su administración, ni en la elección de sus ministros, habiendo resistido los Obispos, con admirable energía, el ejercicio del Patronato. [...] Pudo ser éste útil, cuando los Príncipes *verdaderamente cristianos*, dispensaban a la Iglesia una protección de que tenía necesidad, y ejercían las facultades que el les daba por las fundaciones que habían hecho y bienes con que las habían dotado, pero a fuerza de ensanchar los límites de esa protección, vino a ser una verdadera opresión, y cuando menos, poniendo al Clero bajo la dependencia del Gobierno civil, lo hizo adulator de éste...

En opinión de Munguía, los esfuerzos para restaurar el Patronato respondían a un impulso siniestro, tendiente a «separar a las hijas de la Madre común, esto es, a nuestras Iglesias de la Iglesia de Roma, para devastarlas y perderlas». Impedir esta grave concesión a los «anárquicos Gobiernos» mexicanos era entonces un asunto de «vida y muerte». Para colmo, no había muchas esperanzas de rees-

¹⁷¹ AA. EE. SS., Messico, 1851-1861, pos. 165, fasc. 644, fs. 98-102.

tablecer la coacción civil para el pago de diezmos, eliminada en 1833, y sin la cual había bajado «la renta decimal a una quinta parte de lo que antes producía». La Iglesia perdería mucho celebrando un Concordato, y éste no le reportaría ventaja alguna. No había, por lo tanto, «motivo ninguno que pueda inclinar al Padre común de los fieles a hacer semejante sacrificio». Ni siquiera el apoyo a sus mayores aliados políticos.

Durante la guerra civil (1858-1860), el obispo Munguía permaneció en Coyoacán y la Ciudad de México, controladas por el gobierno conservador. Siendo la protección del clero una de las principales banderas que justificaron el golpe de Estado, el general Félix Zuloaga —cabeza del levantamiento— se apresuró a declarar nula y sin efecto la ley del 25 de junio de 1856, «no sin antes recibir una promesa de la Iglesia de prestarle un millón y medio de pesos»¹⁷². El arzobispo metropolitano, Lázaro de la Garza, llegó a afirmar que el cambio de régimen era un don de la Providencia, un auténtico ejemplo de la misericordia del Cielo hacia los mexicanos¹⁷³. Sus esperanzas no tardaron en ser defraudadas. Los enormes intereses creados por la desamortización, así como las urgentes necesidades financieras del gobierno, pudieron más que los compromisos ideológicos. El 6 de diciembre de 1858, Zuloaga declaró «válidas y subsistentes» todas las ventas convencionales de fincas rústicas y urbanas realizadas con motivo de la ley Lerdo, siempre y cuando las corporaciones eclesiásticas las hubiesen celebrado «con libre y deliberada voluntad, y con sujeción a las reglas y estatutos particulares de cada una de dichas corporaciones»¹⁷⁴. Los términos del decreto fueron aprobados por el arzobispo, pero el delegado apostólico y los obispos Munguía y Vereá protestaron fuertemente contra esta medida del gobierno conservador. En su opinión, este decreto era lesivo de los derechos de la Iglesia por dos razones: en primer lugar, sólo a la Iglesia competía el derecho de administrar sus bienes, derecho que le había sido negado por la ley Lerdo; en segundo, el decreto convalidaba los efectos de una ley que había sido declarada nula e

¹⁷² Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México, 1856-1875*, México, El Colegio de México, 1977, p. 147.

¹⁷³ Robert J. Knowlton, *Church Property and the Mexican Reform, 1856-1910*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1976, p. 58.

¹⁷⁴ Archivo Secreto Vaticano (en adelante ASV), Secretaría de Estado (SS), rúbrica 251, año 1859, fasc. 1, f. 133.

injusta por todo el Episcopado. El gobierno debía recordar la máxima asentada en el *Digesto* de Justiniano: «un acto viciado en su origen, no puede convalidarse con el transcurso del tiempo»¹⁷⁵.

Conforme la guerra se iba recrudeciendo, los conservadores se vieron obligados a ocurrir más frecuentemente a los préstamos y bienes eclesiásticos. En octubre de 1859, los obispos rechazaron una propuesta para crear un banco nacional, cuyos fondos saldrían de los «bienes residuales» de la Iglesia. Para no dejar al gobierno a su suerte, algunos prelados propusieron hacerle un nuevo empréstito, mismo que serviría para sostener la campaña del general Miramón en Veracruz. El obispo Clemente Munguía se opuso al otorgamiento de este préstamo millonario, pues para obtener los fondos líquidos sería necesario hipotecar el patrimonio de algunas iglesias. Esta acción constituía un «negocio eclesiástico extraordinario de la mayor gravedad e importancia»; por lo mismo, era indispensable consultar el parecer del Pontífice romano, a quien correspondía tomar la última decisión en estas materias¹⁷⁶. Es curioso que unas semanas antes de esta reunión episcopal, Santos Degollado le asegurase a Manuel Doblado «que la miseria y la más abierta discordia destrozan el seno de la reacción». Según Degollado, y no sin cierta ironía, el obispo Munguía se había vuelto liberal, «quizá poniendo la vista en el arzobispado» de México¹⁷⁷. Sea lo que fuere, los dineros y alhajas de la Iglesia no pudieron impedir la derrota de los ejércitos conservadores. El presidente Benito Juárez entraba a la capital de la república el 11 de enero de 1861, resuelto a disolver la centenaria unión entre la Iglesia y el Estado. La «reacción» no había dicho su última palabra, pero las reglas del juego estaban por cambiar drásticamente.

Con excepción del «obispo santo» de Durango, Jose Antonio Zubiría, el delegado apostólico y todos los prelados mexicanos salieron desterrados del país apenas dio inicio el gobierno juarista. El

¹⁷⁵ Despacho del delegado apostólico, 1º de enero de 1859. ASV, SS, rúbrica 251, año 1859, fasc. 1, fs. 136 y 137.

¹⁷⁶ Despacho del delegado apostólico, 1º de noviembre de 1859. ASV, SS, rúbrica 251, año 1860, fasc. 1, fs. 169 y 170.

¹⁷⁷ Carta de Santos Degollado a Manuel Doblado, 9 de septiembre de 1859, recogida en *La guerra de reforma según el archivo del general D. Manuel Doblado, 1857-1860*, San Antonio, casa editorial Lozano, 1930, pp. 104-105.

arzobispo Lázaro de la Garza falleció en Barcelona en marzo de 1862, y seis de los nueve obispos restantes se reunieron en Roma. La estancia de los prelados mexicanos en la ciudad eterna, aunada a la separación oficial entre la Iglesia y el Estado, hizo posible una profunda reestructuración del territorio eclesiástico nacional, lograda sin que interviniera en modo alguno la autoridad política. A propuesta de los obispos mexicanos, la Santa Sede creó siete nuevas diócesis, y elevó las de Michoacán y Guadalajara al rango de metrópolis eclesiásticas. Los nombramientos de los nuevos obispos se discutieron sin necesidad de tomar en cuenta la opinión del gobierno mexicano, e incluso llegaron a ventilarse propuestas para que las autoridades diocesanas emprendieran una reforma substancial de las órdenes religiosas. La Iglesia mexicana había obtenido finalmente la independencia jurídica y la autonomía de acción por la que tanto se había luchado, y en este sentido, la apuesta que hicieron el Papa y los obispos por el Imperio de Maximiliano (1864-1867) obedeció «más que al deseo de volver al pasado y de recuperar bienes y privilegios, a la voluntad de asegurar los derechos de la Iglesia, junto con su independencia»¹⁷⁸. No se trataba de una Iglesia ultramontana, entregada ciegamente en los brazos del Papa reaccionario: los obispos mexicanos habían comprendido en Roma que su posición era mucho más firme, influyente y autónoma dependiendo exclusivamente del Vaticano, que aliándose al Estado. Este descubrimiento, más que cualquier otra cosa, explica su férrea oposición a las políticas adoptadas por Maximiliano, la última esperanza del partido conservador.

La política oficial del papa Pío IX frente a los estados latinoamericanos no fue tan intransigente como generalmente se cree. A fin de cuentas, durante su pontificado se firmaron numerosos concordatos, muchos de los cuales aceptaban la existencia del Patronato¹⁷⁹. ¿Por qué no habría de celebrarse entonces un acuerdo con el católico emperador Maximiliano, quien incluso le pidió su bendición antes de partir hacia su nuevo Imperio en las Américas? Muchos conservadores mexicanos imaginaron que la llegada del archiduque austriaco constituía una oportunidad providencial —quizá la última— para reorganizar el gobierno del país a su ma-

¹⁷⁸ Laura O'Dogherty, «La Iglesia católica frente al liberalismo...»

¹⁷⁹ Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia. IV: época contemporánea*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 193.

nera¹⁸⁰. Su sorpresa fue mayúscula al presenciar a un emperador que se esforzaba en rodearse por miembros del partido liberal, rechazando a sus «bases y apoyos naturales». Lo peor vino cuando Maximiliano ratificó la nacionalización de los bienes eclesiásticos, enviando al mismo tiempo una propuesta de concordato que asemejaba al peor de los mundos posibles: el Emperador quería no solamente ejercer el Real Patronato; deseaba también mantener la tolerancia de cultos y la abolición del fuero eclesiástico, imponiendo finalmente a la Iglesia la obligación de renunciar a cualquier ingreso fruto de obvenciones parroquiales o diezmos, a cambio de ser sostenida por (un exiguo) tesoro público. El Secretario de Estado del Vaticano, monseñor Giacomo Antonelli, rechazó esta ofensiva propuesta, sin cerrar del todo la posibilidad de un acuerdo. Enemistado con el Emperador, el nuncio apostólico se embarcaba rumbo a Guatemala el 1º de junio de 1865, mientras que nuestro arzobispo Munguía —quien había regresado de Roma en septiembre de 1863— partía nuevamente hacia Europa, supuestamente con la finalidad de atenderse una grave enfermedad de los ojos.

Para Maximiliano era indispensable arreglar la cuestión eclesiástica. Su legitimidad era precaria, y no le convenía permanecer enemistado con la Iglesia y los conservadores. El 8 de diciembre de 1865, una comisión imperial presentó en el Vaticano un nuevo proyecto de concordato, más afín a los deseos de la Santa Sede y redactado según el modelo de los concordatos centroamericanos. Unas horas después de recibir la propuesta, el Papa solicitó al arzobispo Munguía —el único prelado mexicano presente entonces en Roma— que expusiese por escrito, «con plena libertad y franqueza, y según lo creyese en Dios y en conciencia», su modo de pensar, «así sobre la oportunidad, conveniencia y necesidad» de celebrar un Concordato con el Imperio, «como sobre el contenido íntegro del referido Proyecto»¹⁸¹. Munguía tuvo apenas veinte días para cumplir esta tarea. El 30 de diciembre, el arzobispo de Michoacán entregaba un larguísimo *Informe* al Secretario de Negocios Eclesiásticos Extra-

¹⁸⁰ Al respecto, véase el ensayo de Erika Pani, «El tiro por la culata: los conservadores y el imperio de Maximiliano», en Renée de la Torre, Marta Eugenia García Ugarte y Juan Manuel Ramírez (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano...*, pp. 99-121.

¹⁸¹ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2. El fascículo consta de un ejemplar empastado del *Informe*.

ordinarios, Mons. Alejandro Franchi. Este *Informe* de 144 páginas, la última de sus obras, refleja tanto la animosidad que sentía Munguía hacia el Imperio, como una aguda percepción de las ventajas que había traído la separación de la Iglesia y el Estado. Al igual que en tiempos de Santa Anna, Munguía obstaculizó la firma de un Concordato con la Santa Sede, y apostó por una Iglesia mexicana libre, independiente del poder político, aunque nostálgica por una nación católica que había dejado de ser.

Munguía comienza su informe asentando el «carácter excepcional» de la cuestión eclesiástica en México. Los tiempos y circunstancias del Imperio eran muy distintos a los de «las Repúblicas Americanas con quienes [había] celebrado Concordatos la Santa Sede». En México, la cuestión se había «agitado y exacerbado» especialmente durante los últimos diez años, «a causa del empeño tenaz de ciertos Gobiernos en combatir a toda costa los principios y los derechos» de la Iglesia mexicana¹⁸². Esta situación no cambió en lo absoluto con la llegada de Maximiliano. Al contrario, los males del «siglo incrédulo», los principios de la Revolución, se hallaban cubiertos de homenajes y respetos «hasta en las mismas Cortes». «En lugar de templos erigidos o restaurados a expensas del Real Tesoro», en México sólo se encontraban templos «saqueados unos, destruidos otros y empobrecidos todos». En lugar de la sanción legislativa de la unidad católica, «la más amplia y franca tolerancia para todos los cultos»: «la medalla por el reverso», lo contrario de lo que había existido en los siglos «de fe y de piedad». En el estado actual de cosas, lo mejor era «negar el derecho de Patronato mientras no vuelvan a ponerse los Gobiernos en estado de merecerle»¹⁸³.

Aún había más: el gran interés de Maximiliano radicaba en consolidar, con el apoyo del Santo Padre, los «hechos consumados en consecuencia de la expropiación eclesiástica»¹⁸⁴. En esta materia Munguía recomendaba asumir una posición inflexible: las leyes de Reforma debían ser abrogadas, y la Iglesia indemnizada. De otro modo, la propuesta imperial implicaba un despojo aún mayor que el de Juárez, pues a una Iglesia sin propiedades se le quería mantener con una raquítica dotación civil:

¹⁸² ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2., pp. 3-5.

¹⁸³ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2., pp. 87-89.

¹⁸⁴ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2., p. 36.

Acerca de los intereses puede muy bien transigirse, porque un más o un menos en cosa, tiempo o modo, o induce un obstáculo insuperable. Pero en materia de principios no cabe transacción [...] Ahora bien, ¿cómo se satisface a los principios? Derogando las leyes: ¿cómo se satisface a los intereses? Indemnizando a la Iglesia despojada. Mas aquí no sólo no se derogan las leyes, no sólo no se indemniza a la Iglesia [...] sino que se quiere destruir lo que había quedado a salvo después de la tremenda borrasca y puede conservarse sin temor, es decir, la libertad canónica y los actuales recursos de subsistencia con que cuenta hoy la Iglesia mexicana¹⁸⁵.

La Iglesia, recuerda Munguía al Papa, es una «sociedad perfecta y visible, independiente y soberana», que posee «por derecho propio» la autoridad para reglamentar «las oblaciones que deben dar los fieles». Este derecho le es tan esencial, «que no puede faltarle jamás»¹⁸⁶. La dotación civil del culto y del clero no sólo iba en contra de este principio, también era «matemáticamente imposible». El Imperio se encontraba en bancarrota, a causa de la deuda exterior, la ruina económica de México y los gastos de la expedición extranjera¹⁸⁷. Si los empleados del Estado casi siempre andaban alternando «entre el alimento y el ayuno», ¿qué esperanza podría quedar para la Iglesia? La triste realidad es que el Imperio carecía absolutamente de apoyo nacional: «su Trono está en el aire». Sin ejército propio, deslegitimado por su «carácter antinacional», agobiado por la crisis económica, enfrentado a un «partido tenaz e intransigible», y para colmo amenazado por el resurgir de los Estados Unidos, el Imperio no tardaría en caer¹⁸⁸. En estas condiciones, un concordato firmado con Maximiliano terminaría en manos de un gobierno liberal. En lugar de hacerles tan peligrosa concesión, era mejor apreciar las bondades del régimen que estaba por regresar:

D. Benito Juárez, no tuvo la más leve pretensión de que se aboliese la obligación de conciencia para el diezmo ni mucho menos de intervenir, directa o indirectamente, en la colación de beneficios; hizo notables excepciones en sus leyes expoliatorias, como la de reservar tantos capitales de congrua cuantas eran las monjas, y dejó

¹⁸⁵ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2, p. 53.

¹⁸⁶ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2, p. 60.

¹⁸⁷ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2, pp. 72-80

¹⁸⁸ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2, pp. 109-111.

tan expedita la acción de la Iglesia, que en su tiempo hizo Vuestra Santidad, las nuevas erecciones de Provincias y Diócesis, que harán época gloriosa en los anales de nuestra Iglesia¹⁸⁹.

El concordato era, pues, «superfluo», «perjudicial», y «verdaderamente ruinoso». No sabemos a ciencia cierta qué tanto influyó este *Informe* en el parecer de Pío IX. Lo que sí es un hecho es que el acuerdo nunca llegó a firmarse. Por unos meses se difundió un rumor sobre la inminente firma del concordato, pero en septiembre de 1866 el cardenal Antonelli negó abiertamente cualquier posibilidad de llegar a un arreglo con el Imperio¹⁹⁰. Sus días estaban contados. El 19 de junio de 1867, el emperador Maximiliano, acompañado por los generales Miramón y Mejía, enfrentaba un pelotón de fusilamiento en el Cerro de las Campanas. Con él se desvanecía la última esperanza de restaurar la alianza entre el Trono y el Altar; el Estado católico entraba así a los anales de la historia y al reino de la nostalgia. Poco más de un año después, el 14 de diciembre de 1868, el arzobispo Clemente de Jesús Munguía pasaba sus últimas horas en el Palazzo Borghese, en Roma, auxiliado espiritualmente por su amigo Pelagio Labastida. Moría así lejos de su patria, y sumido en la incertidumbre acerca de lo que el futuro deparaba a su querida Iglesia.

6. *Para concluir*

La posición que asumió el obispo Munguía frente a la reforma liberal sorprendió e irritó a todos sus adversarios: la suya fue una posición radical, teóricamente informada, e indiferente hacia las pretensiones de un Estado que buscaba afianzar su soberanía en todos los rincones de la vida social. ¿De dónde provenía su novedad, su peligro? En primer lugar, de los objetivos que perseguía. El anhelo de Munguía no radicaba en restaurar un régimen del pasado, sino en lograr un nuevo orden de cosas: un Estado en el que la Iglesia fuera «soberana e independiente», sin perder por ello su papel como rectora espiritual de la nación. En segundo y más importante, la de Munguía fue una obra desafiante por su lenguaje, por la moderni-

¹⁸⁹ ASV, SS, rúbrica 251, año 1866, fasc. 11, p. 2, p. 116.

¹⁹⁰ Laura O'Dogherty, «La Iglesia católica frente al liberalismo...»

dad de sus argumentos. Ciertamente Munguía siguió a los reaccionarios franceses en su lectura teológica de la historia, pero optó por combatir a los llamados «males del siglo» utilizando «sus propias armas», apropiándose categorías intelectuales asociadas con la filosofía política liberal. ¿Fue entonces un reaccionario, como denunciaban sus enemigos? No, al contrario: su obra se enmarca, no tanto en la filosofía de la Restauración, sino en la aún poco estudiada «Ilustración católica». A fin de cuentas, Clemente Munguía fue educado bajo la influencia de Mariano Rivas, uno de los más notables herederos de esta tradición dieciochesca. Y al igual que un Jovellanos o un Francisco Xavier Alegre, Munguía asumió como propios los principios de la escuela del derecho natural racionalista, buscando en todo caso enmendarlos conforme a los dogmas del cristianismo¹⁹¹. El resultado de este esfuerzo de síntesis, de esta adaptación de su fe a las exigencias filosóficas, políticas y literarias de su siglo, fue un pensamiento por demás ecléctico, y no por ello menos radical. Un pensamiento en el que conviven Lucas Alamán y Juan Bautista Morales; Bonald y de Maistre junto a Condillac, Ahrens, Balmes, Vattel, Grocio, y la escuela histórica alemana. Un pensamiento hostil a la Revolución, sin dejar de ser él mismo moderno y aún revolucionario.

Siendo Munguía un sacerdote ilustrado, ¿por qué se opuso a un partido que era también hijo de la Ilustración? ¿Por qué nuestro obispo se convirtió en el símbolo de la Reacción y la intransigencia ultramontana? Es notable que el punto de partida de Munguía y sus adversarios haya sido prácticamente el mismo: todos anhelaban la construcción de una república moderna, cimentada al mismo tiem-

¹⁹¹ A grandes rasgos, la «Ilustración católica» apoyaba una reforma general de la enseñanza en los colegios eclesiásticos, tendiente a la inclusión de métodos y materiales provenientes de las ciencias modernas, sin que por ello se alterase el marco religioso del sistema educativo. Massimo Mazzotti, «Maria Gaetana Agnesi. Mathematics and the Making of the Catholic Enlightenment», en *Isis*, vol. 92, no. 4, diciembre de 2001, pp. 657-683. Sobre el pensamiento jurídico de Jovellanos y Francisco Xavier Alegre, véase respectivamente: Rafael Domingo (ed.), *Juristas universales*, volumen II, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 543-544, y 730-736; y Mauricio Beuchot, «El iusnaturalismo en el México de la época colonial (ss. XVI-XVIII)», en Martha Patricia Irigoyen (comp.), *Iusnaturalistas y Iuspositivistas Mexicanos (ss. XVI-XX)*, México, UNAM, 1998, pp. 23-28.

po en los principios del catolicismo; todos insistían en la importancia de una reforma educativa, acorde a los progresos del entendimiento; todos, finalmente, participaban de una misma cultura jurídica y constitucional, respetuosa de los derechos del hombre, y en particular de la propiedad. El problema es que tal programa común era lo suficientemente amplio, incoherente e indefinido, como para dar cabida a diversas interpretaciones posibles del mismo, aún contradictorias entre sí. La defensa de la propiedad implicaba, para unos, la desamortización de los bienes comunales y la creación de una gran clase de pequeños propietarios, la misma que empujaría el desarrollo de la nación. Para otros, la propiedad era un derecho natural, indispensable para la realización de los fines propios de los cuerpos sociales y del individuo, un derecho que sólo un Estado tiránico se atrevería a desconocer. Lo mismo sucedía con la representación: ¿en quién se encarnaba el Pueblo? ¿En los propietarios, en los profesionistas, en las clases populares, en las autoridades religiosas, o en las sociedades de hombres libres e iguales? Aún si todos se ostentaban como católicos e ilustrados, lo que unos entendían por fe, progreso e Ilustración, no era necesariamente lo mismo que imaginaban los otros.

Un vicio muy extendido entre los actores políticos de la primera mitad del siglo XIX fue el de presentar sus ideas como la expresión misma de la razón natural, la panacea que llevaría inevitablemente a la «felicidad de la nación». Siendo posible, como acabamos de apuntar, la existencia de varias expresiones de una misma Razón, surgía un problema que no encontró solución en el México de entonces: ¿quién podría determinar, de entre todas las alternativas posibles, cuál era la única correcta? En otras palabras, ¿a quién le correspondía la autoridad para interpretar —válidamente— los grandes términos del proyecto nacional? Aquí es donde surge el auténtico conflicto entre Munguía y sus adversarios. Para el primero, la Iglesia estaba llamada, por su misión de educadora y civilizadora de los pueblos, a definir el significado y los alcances de la constitución social. El suyo no era un poder que se ejerciera de manera directa: era más bien una potestad para marcar los límites entre lo legítimo y lo «inconstitucional», unos límites que toda autoridad estaría obligada a respetar. Para los segundos, como Alvérez, esta tarea residía esencial y exclusivamente en los órganos del Estado, los auténticos representantes del Pueblo soberano. En este sentido, la Iglesia era peligrosa, amenazante, no por su anclaje en un pro-

grama reaccionario, sino en tanto ella le estaba disputando al Estado su propio terreno, la definición de lo que significaba una nación moderna. Entendido así, este conflicto sólo podía ser resuelto mediante la eliminación política de uno de los dos adversarios. Eliminación que, vale la pena resaltar, dio comienzo retóricamente, al momento en que los partidos se representaron como antítesis irreconciliables, Reacción y Progreso, Orden y Libertinaje, Ultramontanismo e Ilustración.

La tesis que acabo de exponer se comprende mejor si comparamos el siglo XIX mexicano con el español. En España, a diferencia de México, sí hubo un movimiento auténticamente reaccionario, legitimista, contra-ilustrado: el carlismo. Enfrentado a éste se encontraba un liberalismo «exaltado», «progresista», representado por la regencia de Espartero. Entre estas «dos Españas» surgió un partido «moderado», cuya ideología se inspiró notablemente en el pensamiento de Jaime Balmes¹⁹². La obra de este sacerdote catalán se asemeja muchísimo a la de Munguía, en la medida en que ambos propugnaban por un catolicismo que buscaba rescatar, mas no destruir, la civilización moderna: siendo la Revolución su enemigo común, Munguía y Balmes la combaten formulando un pensamiento católico abierto al «espíritu del siglo», en el que la filosofía ilustrada y las instituciones representativas no aparecen reñidas con los postulados de la fe. En España, este pensamiento sirvió como una «línea política integradora», capaz de articular, al menos por unas décadas, a una nación dividida entre carlistas y revolucionarios. En México, por el contrario, no hubo una «reacción» propiamente dicha, pues el conservadurismo, aún el monarquista, «desarrolló sus propuestas dentro de un contexto liberal generalizado»¹⁹³. Lejos de ahuyentar el espectro de la guerra civil, la existencia de este «proyecto compartido» —un proyecto que, insistimos, admitía una pluralidad de interpretaciones— dio paso a un conflicto más agudo, no

¹⁹² Carlos Seco Serrano, *Historia del conservadurismo español. Una línea política integradora en el siglo XIX*, Madrid, Temas de Hoy, 2000; y Joseph Fradera, *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic, Eumo Editorial, 1996.

¹⁹³ William Fowler y Humberto Morales Moreno, «Introducción: una (re)definición del conservadurismo mexicano del siglo diecinueve», en William Fowler y Humberto Morales (coords.), *El conservadurismo mexicano en el siglo XIX (1810-1890)*, Puebla, BUAP, 1999, pp. 11-36.

entre dos programas políticos irreconciliables, sino entre dos instituciones sociales, la Iglesia y el Estado, que aspiraron a definir, con exclusión de la otra, el sentido último de la constitución y del proyecto nacional.

Por otro lado, la obra de Munguía es también significativa para una adecuada comprensión de la historia de la Iglesia durante el siglo XIX. En sus escritos se vuelven manifiestas las tensiones que agitaron al pensamiento católico posterior a la revolución francesa, y no sólo al mexicano. Munguía anhelaba la edificación de una Iglesia libre en un mundo liberal, sin asumir del todo que ese mundo era efectivamente liberal, esto es, arreglado conforme a una lógica cada vez más secular e individualista. Por un lado, Munguía justificaba la independencia eclesiástica como la única tabla de salvación para una Iglesia amenazada por la Revolución, el «liberalismo ateo» y la indiferencia religiosa. Al mismo tiempo, su defensa de la intolerancia de cultos se basaba en una lectura demasiado optimista de la realidad mexicana. La nuestra era, en su opinión, una nación *exclusivamente* católica. Y si en realidad lo era, ¿cómo se explicaban las revoluciones y la «impiedad» destructora de los templos? Y si la fractura de la identidad católica nacional era tan evidente, ¿cómo podía exigir la Iglesia una preeminencia a todas luces injustificada? Esta inconsistencia de su pensamiento explica la dificultad que enfrentó al momento de optar por un programa político concreto. Los liberales, sobre todo tras la reforma juarista, pudieron haber aceptado la independencia eclesiástica, sin transigir por ello en el mantenimiento de la intolerancia religiosa. Los conservadores, por su parte, comulgaban con esta imagen idílica del México católico, mas nunca abandonaron la pretensión de intervenir en la vida eclesial, y menos a la hora de recurrir a su auxilio económico.

Munguía no resolvió nunca esta inconsistencia; quizá jamás llegó a plantearse un conflicto entre sus dos aspiraciones esenciales. Pero fue esta tensión la que definió los extremos alcanzados por la cultura católica durante la segunda mitad del siglo XIX: o se expurgaba a la nación de sus elementos ajenos, recuperando la prístina identidad católica de México, o se adaptaba la Iglesia a un mundo definido por sus *realidades nuevas*. Efectivamente, lo que en Munguía fue un pensamiento ecléctico, se transformó más tarde en una nostalgia integrista, obsesionada con un México de los tiempos coloniales, exclusivamente católico, donde el trono y el altar marchaban al unísono. Una patria que, en la lectura histórica de los tradicio-

nalistas, les había sido robada por fuerzas oscuras y extranjerizantes, los liberales que, uniéndose al complot masónico universal, habían traicionado su fe y su identidad más íntima. Junto a este discurso, ahora sí, auténticamente reaccionario, surgió también un liberalismo católico más consciente de los nuevos tiempos, y a la espera del magisterio de León XIII, un catolicismo social que también aspiró a una «reconquista espiritual» de la sociedad mexicana, pero lograda desde abajo, sin el Estado, a partir de la educación y la cultura, y sobre todo de una labor más solidaria con el pueblo de carne y hueso.

Pablo Mijangos y González
University of Texas at Austin